

الدكتور عبد الوهاب المسيري

الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان



أفلاق المعرفة وتجددة

عبد الوهاب المسيري

متخصص بالدراسات الصهيونية

من مواليد دمنهور بمصر العربية ١٩٣٨م

الأعمال السابقة والحالية

- رئيس وحدة الفكر الصهيوني وعضو مجلس الخبراء بمركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام.
- مستشار ثقافي للوفد الدائم بجامعة الدول العربية في هيئة الأمم المتحدة.
- أستاذ الأدب الإنكليزي والمقارن بجامعة عين شمس والملك سعود والكويت.
- مستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بواشنطن.
- عضو مجلس الأمناء بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية؛ ليسبرج فيرجينيا.
- له مؤلفات متميزة كثيرة بالعربية والإنكليزية تناولت بحوثاً عن اليهودية والصهيونية وتاريخيهما وفكرهما وأزماتهما واشكاليات العنف والتحيز القائمة فيهما.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

**الفلسفة المادية
وتفكيك الإنسان**

الدكتور
عبد الوهاب المسيري

الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان

دار الفكر
دمشق - سورية



دار الفكر المعاصر
بيروت - لبنان



الرقم الاصطلاحي: ١٥٥٤,٠١١

الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-066-4

الرقم الموضوعي: ١٤٠

الموضوع: المذاهب والمدارس الفلسفية

العنوان: الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان

التأليف: د. عبد الوهاب السيري

التنفيذ الطباعي: دار الفكر - دمشق

عدد الصفحات: ٢٤٠ صفحة

قياس الصفحة: ٢٥x١٧ سم

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

جميع الحقوق محفوظة

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق
الطبع والتصوير والنقل والترجمة والتسجيل المرئي
والمسموع والمساري وغيرهما من الحقوق إلا بإذن
خطي من

دار الفكر بلدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق للوحدة

ص.ب: (٩٦٢) دمشق - سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ - ٢٢١١١٦٦

<http://www.fikr.com/>

e-mail: info@fikr.com

الإعادة الثانية

١٤٢٨ هـ = ٢٠٠٧ م

ط١: ٢٠٠٢ م

المحتوى

الصفحة	الموضوع
٥	• المحتوى
٧	• مقدمة
١١	• الفصل الأول: الإنسان والمادة
١١	- الطبيعة البشرية
١٥	- الفلسفة المادية
٢٩	- المادية القديمة والمادية الجديدة
٢٣	- العقلانية المادية واللاعقلانية المادية
٣٦	- المرجعية النهائية: المتجاوزة والكامنة
٣٩	- الوحدانية المادية
٤١	• الفصل الثاني: إشكالية الطبيعي والإنساني
٤١	- الفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية
٤٦	- إشكالية الإنساني والطبيعي في العالم العربي
٥١	- الشرح والتفسير
٥٤	- فشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان
٥٧	- المساواة والتسوية
٦٢	- الهجوم على الطبيعة البشرية
٨٠	• الفصل الثالث: العقل والمادة
٨٠	- العقل المادي
٨٧	- العقل الأداتي والعقل النقدي
٩٧	• الفصل الرابع: المادية في التاريخ
٩٧	- الداروينية الاجتماعية
١٠٥	- الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة
١١١	- المطلق العلماني الشامل
١١٧	- اللحظة العلمانية الشاملة النماذجية

الموضوع	الصفحة
• الفصل الخامس: الترشيذ والققص الحليدي	١٢٨
- الترشيذ في الإطار المادي	١٢٨
- الترشيذ وعلمنة البنية المادية والاجتماعية	١٣٢
- الترشيذ وعلمنة الإنسان	١٣٤
- الترشيذ والققص الحليدي	١٤٦
• الفصل السادس: نهاية التاريخ	١٥١
- نهاية التاريخ الإنساني	١٥١
- التاريخ يصل إلى نهاجه عند تحقيق غايته: فوكرياما وهتينستون	١٦٠
- التاريخ لا هدف له ولا غاية: ما بعد الحداثة	١٦٧
• الفصل السابع: العنصرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة	١٧٩
- العنصرية الغربية في عصر التحديث (عنصرية التفاوت)	١٨٠
- العنصرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة (عنصرية التسوية)	١٨٧
• الفصل الثامن: المادية والإبادء	١٩٦
- الإبادء وتفكيك الإنسان كإمكانية كامنة في الحضارة الغربية الحديثة	١٩٦
- تحول الإمكانية الإبادئية إلى حقيقة تاريخية	٢١١
- إمكانية اتصال النية والفنية الإنسانية مع العلم والتكنولوجيا	٢٢٢

مُتَلَمِّمَاتُ

تشكّل الفلسفة المادية البنيّة الفكرية التحتية أو النموذج المعرفي الكامن للعديد من الفلسفات الحديثة: الماركسية والبرجماتية والداروينية، كما أنها تشكّل الإطار المرجعي الكامن لرؤيتنا للتاريخ والتقدّم والعلاقات الدولية، بل وأحياناً لأنفسنا. وقد ارتبطت الفلسفة المادية في عقول الكثيرين بالمعلانية والتقدّم والتسامح... إلخ. وأعتقد أنه قد حان الوقت لفتح باب الاجتهاد بخصوص هذه الفلسفة، نظراً لأهميتها وهيمنتها على بعض أعضاء النخب الثقافية والفكرية.

ويمكن تصنيف هذا الكتاب باعتباره محاولة في هذا الاتجاه.

وقد عُصّر الفصل الأول «(الإنسان والمادة)» لتحريف الفلسفة المادية وسرّ حاذبيتها ومواطن قصورها، كما يعرض الفصل نفسه، في بدايته، للظاهرة الإنسانية وسماتها الأساسية.

ويقوم الفصل الثاني «(اشكالية الطبيعي والإنساني)» بتوضيح الفروق الأساسية بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية وفشل الفلسفة المادية في تفسير ظاهرة الإنسان، بل ويذهب هذا الفصل إلى أن هذه الفلسفة تشكل محروماً على الطبيعة البشرية.

ويتناول الفصل الثالث «(العقل والمادة)» مفهوم العقل، فيبين أن العقل في حد

ذاته مفهوم عالم غائم وأن المهم هو النموذج الكامن وراء العقل. وانطلاقاً من هذا التصور نحاول هذه الدراسة حصر أهم سمات العقل المادي، كما نحاول توضيح الفرق بين العقل الأداتي والعقل النقدي.

ويتناول الفصل الرابع «المادية في التاريخ» بعض التحليلات التاريخية للفلسفة المادية، فيبين أن العلمانية الشاملة والإمبريالية والداروينية هي كلها تجليات متنوعة للفلسفة المادية.

أما الفصل الخامس «الترشيد والقفص الحديدي» فيتناول الترشيح أو العلمنة بمعنى إعادة صياغة المجتمع والإنسان في الإطار المادي، وكيف أن هذا يؤدي في نهاية الأمر إلى تنميط الحياة وروهم التحكم الكامل فيها.

والفصل السادس هو امتداد لهذا الفصل، فنهاية التاريخ هي، في واقع الأمر، النقطة التي يتخيل البعض أنها النقطة التي يتم التحكم فيها في معظم جوانب الحياة، بحيث يصبح المجتمع كآلة الرشيدة، يوتوبيا تكنولوجية. وقد ميزت الدراسة في الفصل الثاني بين المساواة والنسوية على المستوى النظري.

والفصل السابع «العنصرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة» هو محاولة لتطبيق هذا المفهوم على ظاهرة العنصرية الغربية.

والفصل الثامن والأخير «المادية والإبادة» يبين كيف أن الرؤية المادية هي رؤية إبادية في جوهرها، ويطبق الفصل هذا التصور على ظاهرة الإبادة النازية لليهود، وغيرهم من الأقليات.

وهذه الدراسة، شأنها شأن معظم دراساتي في الآونة الأخيرة، تستخدم النموذج المعرفي أداة تحليلية، فتقدم دراسة في النموذج المعرفي للمادي في حد ذاته، ثم في تحليلاته النظرية والتاريخية المختلفة. وبالتالي فالدراسة لا تأخذ خطأ مستقيماً تراكمياً، وإنما تأخذ شكل بؤرة (النموذج التحليلي)، تنفزع منها

وتعود إليها كل الموضوعات. وهذه الطريقة تبين الوحدة الكامنة (المادية وتفكير الإنسان) خلف التنوع (الدراسات المختلفة)، ولكنها قد تؤدي إلى بعض التكرار. وقد بذلت جهداً كبيراً لتحاشي ذلك أو التقليل منه.

ومعظم مادة هذا الكتاب تُنشر لأول مرة، ولكن بعضها نُشر قبل ذلك، إما على هيئة مقالات أو في كتب. ولكنني وجدت أن جمعها كلها في كتاب واحد يدور حول موضوع واحد، مع توضيح النموذج المعرفي الكاس وراء كل الدراسات، سيساعد كثيراً على توضيح الأطروحة الأساسية في الكتاب، ويبرر إعادة نشر هذه المادة.

ويبقى هذا العمل اجتهاداً أولياً، نرجو أن نكون قد أصبنا في بعض نقاطه إن لم نصب في جميعها، وأن يكتب الله لنا أجري الصواب، وإلا فاعلمنا لا محرم الأجر الواحد.

والله من وراء القصد.

عبد الوهاب المسيري

دسهور - القاهرة

كانون الثاني (يناير) ٢٠٠٢م

الفصل الأول

الإنسان والمادة

هل الإنسان كائن مادي وحسب؟ هل هو جزء لا يتجزأ من هذا العالم المادي الطبيعي خاضع لقوانينه لا يملك معها فكاً كاملاً، لا يختلف في سماته الأساسية عن الكائنات الأخرى؟ هذه أسئلة جوهرية تحلّد رؤيتنا للكون، ولذا لابد من الإجابة عنها إن أردنا توضيح موقفنا وتحيّزاتنا الفكرية.

الطبيعة البشرية

تسم الطبيعة البشرية في تصورنا بشائية أساسية لا يمكن تصعيثها (هي صدى للشائية الحاكمة الكبرى، ثنائية الخالق والمخلوق، والمتجاوز والحال الكاس) وهي شائية الجانب الطبيعي/ المادي في مقابل الجانب عبر المادي، أي الروحي أو الثقافي أو المعنوي. قسمة احتياجات طبيعية/ مادية، مثل حاجة البشر إلى الطعام والهواء والبرم والتناسل وتلبية كل ما يتعلق بتركيبهم العضوي (بغض النظر عن أماكن إقامتهم أو نمط الحياة الذي يشمون إليه). فالإنسان هنا هو موجود مادي متجسد يشارك بقية الكائنات في بعض الصفات، فمن حيث هو جسم، يخص الإنسان للقوانين الطبيعية وضرورات الحياة العضوية إذ تسري عليه، وعلى بقية الكائنات، مجموعة من الآليات والاحتياجات. ولذا يمكن رصد هذا

الجانب من وجوده من خلال المادح المستمدة من العلوم الطبيعية (ويعبر عن نفسه فيما سميته النعمة الجينية). والفلسفات المادية، مطلقة من مرجعيتها المادية ومن إيمانها بأسبقية الطبيعة/ المادة على الإنسان، تركز على هذا الجانب من الوجود الإنساني وترد كل جوابه الأخرى إليه.

ولكن هناك جانباً آخر للطبيعة البشرية متجاوزاً للطبيعة/ المادة وغير محاضع لقوانينها ومفصلاً على عالم الإنسان ومرتبلاً بإنسانيته، وهو يعبر عن نفسه من خلال مظاهر عديدة من بينها نشاط الإنسان الحضاري (الاجتماع الإنساني - الجنس الخفي - الجنس الجمالي - الجنس الديني) ومن المظاهر الأخرى لهذا الجانب أن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يطرح تساؤلات عما يسمى العلة الأولى، وهو لا يكفي أبداً عما هو كائن وما هو معطى ولا يرضى بسطح الأشياء، فهو دائم النظر والتدبر والبحث، بغوص وراء الظواهر ليصل للمعاني الكلية الكامنة وراءها والتي يسبها إليها، وهو الكائن الوحيد الذي يبحث عن الغرض من وجوده في الكون. وكلها تساؤلات تجد أصلها في البنية النفسية والعقلية للكائن البشري، ولذا سمي الإنسان الحيوان المتألفين. والإنسان كائن واع بداته والكون، قادر على تجاوز داته الطبيعية/ المادية وعالم الطبيعة/ المادة، وهو عاقل قادر على استخدام عقله، ولذا فهو قادر على إعادة صياغة داته وبيئته حسب رؤيته.

وهو كائن صاحب إرادة حرة على الرغم من الحدود الطبيعية والتاريخية التي تحدده. والخبرة قائمة في مسيج الوجود البشري داته، فإن الإنسان له تاريخ يروي تجاوره لداته (وتعثره وقشله في محاولاته). فالتاريخ تعبير عن إثبات الإنسان لخبرته وفعله في الزمان والمكان.

وهو كائن قادر على تطوير منظومات أخلاقية غير تابعة من البرامج الطبيعي/ المادي الذي يحكم جسده واحتياجاته المادية وغرائزه، وهو قادر على الالتزام بها وحقها، وهو الكائن الوحيد الذي طور سقاً من المعاني الداخلية والرموز التي يدرك من خلالها الواقع

وهو، أخيراً، النوع الوحيد الذي يتميز بكل فرد فيه بخصوصيات لا يمكن عموماً أو تجاهلها، فالأفراد ليسوا نسخاً متطابقة يمكن صيها في قوالب جاهزة وإحصاءها جميعاً للقوالب التفسيرية نفسها، فكل فرد وجود غير مكتمل، مشروع يتحقق في المستقبل، واستمرار لماضي، ولذا فزمن الإنسان هو زمن العقل والإبداع والتغير والمأساة والمهابة والسقوط، وهو المجال الذي يرتكب فيه الإنسان الخطيئة والذنوب، وهو أيضاً المجال الذي يمكنه فيه التوبة والعودة، وهو المجال الذي يعبر فيه عن بلبه وعحاسنه وبهيمته، فالزمن الإنساني ليس مثل الزمن الحيواني الخاص للوراثات الطبيعية الرتبة، فهو زمان التكرار والدوائر التي لا تنتهي و«العود الأبدى». ولكل هذا، فإن ممارسات الإنسان ليست اسكاساً بسيطاً أو مركباً لقوانين الطبيعة/ المادة، فهو مختلف كينياً وروحياً عنها.

فهو ظاهرة متعددة الأبعاد ومركبة غاية التركيب ولا يمكن اختزاله في بُعد من أبعاده أو في وظيفة من وظائفه البيولوجية أو حتى في كل هذه الوظائف. ولا توجد أعضاء تشرية أو عدد أو أحماص أمية تشكل الأسس المادي لهذا الجانب الروحي في وجود الإنسان وسلوكه، لهذا فهو يشكل ثرة معرفية كبرى في السق الطبيعي/ المادي، فهو ليس جزءاً لا يتحرأ من الطبيعة وإنما هو جزء يتحرأ منها، يوجد فيها، ويعيش عليها، ويتصل بها، ويتفصل عنها قد يقترب منها ويشاركها بعض السمات، ولكنه لأرد في كليته إليها بأية حال، فهو دائماً قادر على تجاوزها، وهو لهذا مركز الكون وسيد المخلوقات. وهو لهذا كله لا يمكن رصده من خلال النماذج المستمدة من العلوم الطبيعية

ويرغم أن كل إنسان فرد فريد إلا أننا نطرح ما نسميه مفهوم الإنسانية المشتركة (في مقابل الإنسانية الواحدة)، فنحن نذهب إلى أنه لا يمكن إدراك الإنسان في كل تركيبته إلا من خلال نموذج توليدي، فنرى أن عقله مهدع خلاق، ولذا فهو يتمتع بقدر من الاستقلال عن الطبيعة، ولا يخضع لخصائصها في بعض جوانب وجوده. وفي هذا الإطار، نذهب إلى أن ادعاء أصحاب المادح التراكمية الآلية المادية بأن هناك إنسانية واحدة، تُرصد كما تُرصد الظواهر الأخرى، وبأن الناس كيان واحد وإنسانية واحدة خاضعة لبرنامج بيولوجي ووراثي واحد عام، هو أمر يتنافى مع العقل ومع التجربة الإنسانية ومع إحساسنا بتركيبتنا وتنوعنا الإنساني.

أما النموذج التوليدي، فهو ينطلق من الإيمان بإنسانية مشتركة (طبيعة بشرية) تأخذ شكل إمكانية و طاقة إنسانية كاملة لا يمكن رصدها أو ردها إلى قوانين مادية. هذه الطاقة لا يمكنها أن تتحقق في فرد بعينه أو شعب بعينه أو في جنس بعينه وإنما يتحقق بعض منها تحت ظروف وملايسات معينة ومن خلال أشكال حضارية متنوعة التي تحقق لن يكون أشكالاً حضارية عامة وإنما أشكالاً حضارية متنوعة يتنوع الظروف والجهد الإنساني، لأن تحقق جزء يعنى عدم تحقق الأجزاء الأخرى التي تحققت من خلال شعوب أخرى، ونحت ظروف وملايسات مختلفة ومن خلال درجات من الجهد الإنساني الذي يريد وينقص من شعب لآخر ومن جماعة لأخرى.

ومما يريد التنوع، أن الإنسان - كما أسلفنا - قادر على إعادة صياغة ذاته وبيئته حسب وعيه الحر، وحسب ما يتوصل إليه من معرفة من خلال تجاربه. هذه الأشكال الحضارية تفصل الإنسان عن الطبيعة/ المادة، وتؤكد إنسانيتنا المشتركة، فهي تعبير عن الإمكانية الإنسانية، دون أن تلغى الخصوصيات الحضارية المختلفة. لكن المرادة لا تعني أنه لا يوجد أنماط تجعل المعرفة ممكنة،

والحرية لا تعني أن كل الأمور متساوية بسببية. فالإنسانية المشتركة، تلك
الإمكانية الكامنة فينا، هذا العصر الرباني الذي فطره الله فينا (ودعه بما أرسله
لنا من رسل ورسائل) تشكل معياراً وبعداً بهائياً وكتياً.

الفلسفة المادية

في مقابل الإنسان والإنسانية المشتركة يصع الطبيعة/ المادة. ومفهوم الطبيعة
مفهوم أساسي في الفلسفات المادية التي تدور في إطار المرجعية الكامنة،
خصوصاً في العرب. وهو تعبير مذهب يحل محل كلمة المادة. ولعل كثيراً من
الخطأ الفلسفي يكشف إن استخدما كلمة مادي بدلاً من كلمة طبيعي، بدلاً
من المذهب الطبيعي نقول المذهب المادي وبدلاً من القانون الطبيعي نقول القانون
المادي وبدلاً من الإنسان الطبيعي نمكس أن نقول الإنسان المادي. فعبارة الإنسان
الطبيعي عبارة مبهمة رومانسية تستدعي للأذهان طرزان، والبيس الوحش،
وأبطال الأدب الرومانسي، مع أن الإنسان الطبيعي في واقع الأمر شمس مُرَوِّع،
في إطار وطائفة الطبيعة البيولوجية ويعيش حسب قوانين الحركة المادية ويُردّ
إليها، ولذا فهو في براعة الدناب، وفي تلقائية الأمعي، وفي حيادية العاصفة، وفي
تسطح الأشياء وبساطتها. والطبيعة ليست هي الأحجار والأشجار والسحب
والقمر، وإنما هي كيان يتسم ببعض الصفات الأساسية تشكل في مجموعها
أساس الفلسفة المادية التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

- ١ الإيمان بوحدة الطبيعة، فالطبيعة شاملة لا انقطاع فيها ولا فراغات،
فهى الكل المتصل وما عداها مجرد جزء ناقص، فهى لا تتحمل وجود أي
مسافات أو ثغرات أو ثنائيات.

٢- الإيمان بقانونية الطبيعة (لكل علة سبب). والطبيعة شيء منتظم منسق مع نفسه، فكل سبب يؤدي إلى النتيجة نفسها في كل زمان ومكان

٣- الإيمان بأن الطبيعة بأسرها خاضعة لقوانين واحدة ثابتة منتظمة صارمة حتمية مطردة وآلية، وبأنها كذلك رياضية واضحة، ولذا فهي لا تقبل أي خصوصيات.

٤- الإيمان بأن الطبيعة تتحرك بشكل تلقائي وبأن الحركة أمر مادي.

٥- الإيمان بأنه لا يوجد عائية في العالم المادي (حتى ولو كانت غائية إنسانية تسحب خصوصيات النشاط البشري على الطبيعة المادية). فالطبيعة قوة متعينة لا تكترث بالخصوصية ولا بالتفرد أو بالظاهرة الإنسانية ولا بالإنسان الفرد أو باتجاهاته أو رغباته ذلك لأن الإنسان لا مكانة خاصة له في الكون، فهو لا يختلف في تركيبه عن بقية الكائنات. والإنسان الفرد أو الجزء يذوب في الكل ذوبان اللرات فيها.

٦- الإيمان بأنه لا يوجد غيبات أو تجاوز للنظام الطبيعي من أي نوع، فالطبيعة تحوي داخلها كل القوايين التي تتحكم فيها وكل ما نحتاج إليه لتفسيرها؛ فهي علة ذاتها، توجد في ذاتها، مكتملة بذاتها وتترك بذاتها، وهي واجبة الوجود.

والإيمان بالطبيعة/ المادة كسقف واحد للوجود الإنساني هو المادية والعلمنة المادية هي المذهب الفلسفي الذي لا يقل سوى المادة باعتبارها الشرط الوحيد للحياة (الطبيعية والبشرية)، ومن ثم فهي ترفض الإله كشرط من شروط الحياة، كما أنها ترفض الإنسان نفسه إن كان متجاوزاً للنظام الطبيعي/ المادي، ولذا فالمسألة المادية ترد كل شيء في العالم (الإنسان والطبيعة) إلى مبدأ مادي واحد هو القوة الدافعة للمادة والسارية في الأجسام والكامنة فيها والتي

تدخل في أثنائها وتضبط وجودها قوة لا تتجزأ ولا يتجاوزها شيء ولا يعلو عليها أحد، وهي النظام الضروري والكلّي للأشياء؛ نظام ليس فوق الطبيعة وحسب، ولكنه فوق الإنسان أيضاً. وإن دخل عنصر آخر مادي على هذا المبدأ الواحد، فإن الفلسفة تصبح غير مادية.

وكلمة مادة قد تبدو لأول وهلة وكأنها كلمة واضحة، ولكن الأمر أبعد مما يكون عن ذلك. فالشيء المادي هو الشيء الذي كل صفاته مادية: حجمه، كثافته، كتلته، لونه، سرعته، صلابته، كمية الشحنة الكهربائية التي يحملها، سرعة دورانه، درجة حرارته، مكان الجسم في الزمان والمكان... إلخ. فالصفات المادية هي التي يتعامل معها علم الطبيعة (الفيزياء)، فالمادة ليس لها أي سمة من سمات العقل: الغاية، الوعي، القصد، الرغبة، الأغراض والأهداف، الانجلاء، الذكاء، الإرادة، المحلولة، الإدراك... إلخ

والمادية ترى أسبقية المادة على الإنسان وكل نشاطاته، وتمنح العقل مكانة تالية على المادة، ولذا فإن العقل ليس له فعالية مسببة، ووجوده ليس ضرورياً لاستمرار حركة المادة في العالم. فنظرية المعرفة المادية (في مراحلها الأولى) تقر بإمكانية قيام المعرفة، فالعالم قابل لأن يُعرف، لأنه معطى لإحساسنا ووعينا، بل إن مادة العالم هي شرط لمعرفته. ولمعرفة هذا العالم لا يحتاج الإنسان إلى استعارة وسائل من خارج عالم الطبيعة/ المادة فهناك أولاً حواسه الخمس التي ترصد المحسوسات، وهناك عقله الذي يرتب ويركب المحسوسات، ولكنه ليس منفصلاً عن الوجود المادي الحسي، فالمعرفة هي انعكاس الواقع الخارجي في دماغنا عبر إحساساتنا، وتراكم المعطيات الحسية على صفحة العقل البيضاء ويمكن للإنسان أن يكتسب المزيد من المعرفة من خلال التجريب ومراكمة المعلومات في ذاكرته. وفي بعض أشكال المادية لا توجد حدود للمعرفة، فكل ما

هو موجود قابل لأن يُعرف. أما التساؤلات الميتافيزيقية فهي ليست موجودة أو ليست موضوعاً للمعرفة.

والمادة لا تسبق العقل وحسب وإنما تسبق الأخلاق كذلك، ولذا فإن الأخلاق تُفسَّر تفسيراً مادياً ووفقاً لقانون طبيعي. فمنطق الحاجة الطبيعية المباشرة هو الذي يتحكم في الأخلاق الإنسانية تماماً مثلما تتحكم الجاذبية في سقوط التفاحة. ولذا تنادي المذاهب الأخلاقية المادية بأن الشيء الوحيد الذي يجدر بالإنسان أن يسعى إليه هو الخيرات المادية التي تجود بها الحياة. والشيء نفسه ينطبق على المعايير الجمالية، فالشعور والإحساس بالجمال وكل الأحاسيس الإنسانية يمكن فهمها بردها إلى المبدأ المادي الواحد، فهي مجرد تعبير عن شيء مادي يوجد في الواقع المادي. والمادة تسبق التاريخ، وكذلك فإن كل تطور يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية (على سبيل المثال: تطور أدوات الإنتاج وعلاقات الإنتاج والمصلحة الاقتصادية) وموع الإنتاج في الحياة المادية شرط تطور الحياة الاجتماعية والسياسية والعقلية على العموم. فالباء العروقي (المكروي والمثلي والنفسي) يُردُّ في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إلى المادة.

ويُفرَّق البعض بين المادية المتطرفة والمادية المعتدلة، وبين المادية السوقية والمادية الجدلية. فالمادية المتطرفة أو السوقية تذهب إلى أن العالم الحقيقي هو مجرد مادة تتغير في أحوالها وعلاقاتها المادية، وأن كل ما هو إنساني مجرد حركة للمادة، أما المادية المعتدلة فتحاول الوصول إلى رؤية أكثر تركيباً، ومع هذا فهي في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير تعترض أسبقية المادة على كل الظواهر التي تُردُّ بعد كل التركيب والتهويم إلى المبدأ المادي الواحد. والمادية الديالكتيكية والتاريخية لا تختلف في جوهرها عن ذلك. فالمادية الديالكتيكية تصدر عن الإيمان بمفهوم المادة التي تعني الواقع الموضوعي ((المعطى للإنسان في أحاسيسه، والذي تصوره أحاسيسنا وتعكسه، ولكن وجوده غير مرهون بها)). أما الوعي،

فهو صفة المادة الرفيعة التنظيم، ويظهر بظهور المجتمع. والوعي يعكس الواقع الموضوعي ويكون صورة ذاتية منه، وهو ما يعي أسبقية المادة على كل شيء. ويكمن لب النظرية الديالكتيكية في بعض القوانين العامة بحركة الطبيعة والمجتمع والفكر وأهمها: تحول التعبيرات الكيفية إلى كمية وبالعكس، ووعي الشيء، ووحدة وصراع الأضداد.

وهناك جملة من القوانين التي تكمل القوانين السابقة وتجعلها أكثر عيانة، وتعبر عن ترابط الماهية والظاهرة، والمصنوع والشكل، والإمكان والفعل.. إلخ. وترى المادية الديالكتيكية أن مصنوع معارفنا إنعكس للصفات الموضوعية للأشياء. ولكن بطوع الحقيقة الموضوعية لا يتم دفعة واحدة وبصورة مطلقة والقوانين العامة لتطور العالم التي تدرسها المادية الديالكتيكية تسري على كل الميادين المنعقدة للنشاط الإنساني. والمادية التاريخية تسحب الموضوعات الأساسية للمادية الديالكتيكية على الظواهر الاجتماعية والتاريخية، ولذا فإن المادية التاريخية تذهب إلى أن الإنسان يظهر نتيجة لعملية مادية حركية تفرص أسبقية المادة على الفكر، فحياة الإنسان تتطلب المأكل والمشرب والسكن والملبس، وهي أشياء لا يجدها جاهرة في الطبيعة فيضطر إلى إنتاجها. وحين ينتج البشر الأشياء الضرورية فإنهم يمارسون نوعاً خاصاً من عو الحياة، ويدخلون في علاقات فيما بينهم. وفي مجرى إنتاج الخيرات المادية، يتكون الإنسان ذاته بوعيه وطرقاته وتطلعاته. وبذلك يشكل الإنتاج المادي الأساس (اللوحيوس أو المطلق) الذي يحدد، في نهاية المطاف وفي التحليل الأخير، نمط حياة الناس ووعيهم وفكرهم وحياتهم الروحية، بل والحياة الاجتماعية بأسرها. وفي تصورنا أن كل الماديات، مهما بلغت من صقل وجدلية واعتدال، ماديات متطرفة إن كانت متسقة مع نفسها ومع مقدماتها المعرفية، إذ يظل جوهر الأشياء مادياً، وما عدا

ذلك فتحويلات عرصية، ويظل مركز الكون كاملاً فيه (المرجعية الكامنة) ومن ثم في العالم المادي.

وأي غرودح فكري، مهما بلغ من مثالية أو غيبية، لابد أن يتسنى نموذجاً تفسيرياً مادياً حين يتعامل مع بعض الظواهر، فالواقع مركب والعناصر المادية مكون أساسية فيه. وقد حققت المادية نجاحاتها في العصر الحديث لأن النموذج المادي عنه مقدررة تفسيرية هائلة إن نظرنا إلى الجانب المادي في حياة الإنسان. ولكتنا لو نظرنا في الجوانب غير المادية (الأخلاقية والجمالية والروحية)، فإن مقدرته التفسيرية تضعف وتكاد تنعدم. رتكس الهرطقة المادية في أن الفلسفة المادية لا تكفي بتفسير بعض جوانب الواقع وإنما تصر على تفسير كل الواقع، بما في ذلك الإنسان في كل جوانب وجوده، من خلال مجموعة موحدة من المقولات التفسيرية مستمدة من وجودنا المادي اليومي، ثم تُردّ الواقع الطبيعي والإنساني إلى مبدأ نهائي واحد دون حاجة إلى إدخال مجموعة أخرى من المقولات غير المادية المختلفة عن الأولى، وهو ما يسطّ الواقع ويختزله.

وتعود جدية الفلسفات المادية للسين التالين:

١- المستوى المعرفي (الإبستمولوجي)

يمكننا أن نقول: إن التفسير المادي للظواهر سهل، فيمكن الحصول بشكل سريع على المعلومات عن العالم المادي وقياسها، والشرائط المادي بين الظواهر أمر يمكن رصده بشكل موضوعي محسوس، وحركة المادة نتيجتها مباشرة. وتجربة الطفل مع جسده، وهو أول شيء يدركه، يشجع على التفسيرات المادية. بل إن عاطفته تجاه أمه تأخذ في بدايتها شكلاً مادياً في علاقته بشيها، فحبها له يأخذ شكل إطفامه وهكذا، فإن التفسيرات المادية راسخة في التحارب الأولى للإنسان بعد عروجه من الرحم، ولذا فهو يجد راحة غير عادية

فيها إذ لا يضطر إلى التجريد أو التجاوز إذ لا مساحات ولا ثنائيات. أما المعاصر غير المادية في الواقع (مثل: العقل، الخيال، السببية غير المباشرة، الظواهر التي لا يمكن رصدها بشكل متواتر، العواطف التي لا ترتبط بالجسد بشكل مباشر)، فإن اكتشافها يتطلب أعمال العقل والتجريد، وهو أمر صعب على كثير من البشر.

٢ - المستوى النفسي (الميكولوجي)

تحول الفلسفات المادية الإنسان إلى جزء من كل أكبر، فلا يوجد له هوية أو حدود أو إرادة مستقلة عن هذا الكل المادي الذي تُرد إليه. وهذا يعني إنكار الهوية المردية المستقلة والمسؤولية الخلقية والاختيار الحر. والواقع أن الامتزاج الكامل بالطبيعة/ المادة هو شكل من أشكال فقدان الوعي والهوية والحدود وهو ما سميته الترعة الرحمية (وانتصار الموضوع على الذات)، وهذا هو الإغراء الأساسي الذي يجابه كل البشر ويتهدد إنسانيتهم، وهو جوهر كل الهرطقات المعادية للإله والإنسان، ابتداءً بالهرطقة العنصرية وانتهاءً إلى الهرطقات الحديثة (مثل الرعة الطبيعية).

ولكن الفلسفة المادية، برغم إغرائها، تواجه عدة مشاكل:

١ - تدعي الفلسفة المادية أنها ليست أيديولوجية وإنما علم طبيعي، وهذا يفترض أن الفلسفة المادية قد قامت بحصر كل المتغيرات المادية والموضوعية ورصدها في علاقاتها المتشعبة وأثبتت صحة مقولاتها. وهو أمر مستحيل علمياً. كما أن الواجب العلمي يتطلب، بعد حصر كل المتغيرات والعناصر والأسباب وعلاقتها بعضها ببعض، إقرار غلبة عنصر ما على العناصر الأخرى وإعطاءه أسبقية مسببة، على أن تتم هذه العملية كل مرة، وهذا أمر مستحيل من الناحية العلمية. ولذا، فإن ما يحدث، في واقع الأمر، هو أن الفلسفة المادية تواجه الواقع

مسلحة بميتافيزيقا مادية غير واعية، وهي واعية أو تؤمن بوجود كليات وتعميمات تستند إلى الإيمان بوجود كل مادي ثابت متجاوز للأجراء له هدف وعاية، وبوجود عقل إنساني قادر على رصد كل هذا. وهي أطروحات بيلة، ولكنها ميتافيزيقية. قائلات والتجاوز والهدف ليس من صفات المادة، ومقدرات العقل على التعميم والتجاوز من الصعب تفسيرها مادياً. وهذا ما أدركه بيتشه من البداية، حين بين أن الأنطولوجيا العرية، حتى بعد موت الإله، أي بعد ظهور العقلانية المادية، احتفظت بظلال الإله على هيئة هذا الإيمان بالكل المادي الثابت المتجاوز ذي الهدف، وحين مادي بإزالة ظلال الإله تماماً والتخلي عن الميتافيزيقا، التي تعني التخلي عن البحث عن الحقيقة ذاتها، والحقيقة تستدعي الثبات والكلية، وعالمًا متجاوزاً لعالمنا المادي، عالم الضرورة الدائمة والحلول والكمون الكامل. وبعد أن انطلقت الفلسفة المادية من إيمانها الراسخ هذا، فإنها تعطي أولوية مسببة للعناصر المادية (قوانين الحركة) وفي حالة الإنسان، تترجم السببية المادية الصلبة المطلقة نفسها إلى تفسير ظاهرة الإنسان في إطار عنصر مادي واحد (ماركس والعصر الاقتصادي، فرويد والعصر الجنسي .. إلخ). وغني عن القول أن من يقوم بالتحريب والرصد، في الإطار المادي، لا يعيد اختيار مقولاته كل مرة. ولذا فهو يعترض صلتها بشكل دائم ومما يجدر ذكره أن الحقيقة العلمية المادية تقريبية

٢- العلم التحريبي محدود ولا يستطيع أن يتعامل مع كل أنواع الخبرات وجوابها، والطريقة التحريبية ذاتها تقريبية، وهي نتائج تنطبق في المتوسط، أي على المجموعات الكبيرة، وليس على كل مفردة بذاتها.

٣- ظهر الفكر المادي في أحصان الرؤية النيوتنية للكون، وعالم بيوتن عالم محكم معلق يتسم بالتحتمية الميكانيكية وتفسير العالم، حسب بيوتن، يستند إلى ما يلي: آليات الوجود العيرائي للنزرة (الجبرتي) وقوانين الحركة. وانطلاقاً من

هذا، ظهرت الرؤية العلمية المادية التي نادت بأنه لا يمكن الحديث عن تأملات خارج معامل البحث ونتائج التجريب. وقد ظلت هذه الرؤية مهيمنة تماماً حتى نهاية القرن التاسع عشر ومد ذلك الوقت، بدأت الصعوبات توجه إلى هذا النظام المغلق والسببية الصلبة وأدت نظرية الكم (الكوانتوم) ولائحة هاربرج ونظرية النسبية إلى إضعاف قيمة الافتراضات المادية مثل: التجريبية والسببية، ومطلعية كون الفضاء والزمان .. إلخ، فقد ظهر أن ثمة وجوداً لامادياً للطاقة الذرية هو الوجود الموجي والتعامل مع ظاهرة الضوء أثبت أن الضوء يتصرف في مواضع تجريبية باعتباره مكوناً من جزيئات وحرم صوتية (فوتونات)، وأنه في مواضع تجريبية أخرى يتصرف باعتباره مكوناً من موجات (وقد قال أحد علماء الطبيعة متهمكاً: في يوم السبت والإثنين والأربعاء نعرف الضوء بأنه جزيئات، ثم يصبح موجات بقية أيام الأسبوع). وقد أوصلنا النتائج التجريبية إلى صيغة رياضية لما هو مادي بحث في المادة، وما هو في الوقت ذاته فوق مادي في المادة نفسها (وهو ما يُطلق عليه معادلة دي بروجلي)، وهذا ما يعني ببساطة أن لكل كيان مادي موجة مصاحبة له، وأن تلك الموجة تريد كلما صغرت كتلة ذلك الكيان، وهي تظهر بوصفها في الأبعاد المجهرية من ذلك العالم، أي إن اللامادي موجود في قلب المادي.

وقد أسقط العلم الحديث تدريجياً فكرة السببية الصلبة القديمة، ولم يعد يطمح إلى معرفة الكون معرفة كاملة كما كان يطمح علماء القرن التاسع عشر بعد مئة عام من التحارب العلمية، اكتشف الإنسان أنه كلما اكتشف وسيطر على شيء ما ظهرت له آلاف الأشياء الجديدة التي لا يعرفها، ولا يمكنه السيطرة عليها، من ذلك تجربتنا مع الذرة، هذا الشيء الذي يتحرك دون قانون والذي يصعب رصده، وكلما رصدناه اكتشفنا عناصر جديدة فيه تخبرنا، ثم حطمتنا لنؤسس الفيزياء الأرضية، وانتهى بنا الأمر إلى أنه قد يدمرنا وكرثنا الأرضية تماماً وما نحن غسك بكرة الذهب، أي العادم النووي والأسلحة النووية

التي يمكنها تدمير العالم عشرات المرات، وكأنتا بروميثيوس أبله سرق النار من الآلهة ولا يعرف ماذا يفعل بها بعد ذلك، وبدلاً من الاستعانة من النار فإنها تحرق أصابعه وقد اكتشفنا مؤخراً أيضاً حدود الحاسوب (الكمبيوتر) وأنه لن يأتي لأحد بالخلاص، بل إننا بدأنا نكتشف مخاطرنا على عقل الأطفال الذين يستعملونه وعلى عيون من يقصون سحابة (أو سواد) يومهم يتطلعون إلى شاشته. ويقال الشيء نفسه بالنسبة إلى الهندسة الوراثية، فكثير من العلماء (من الذين حققوا اكتشافات في هذا المجال) يقومون صد إجراء التجارب جوعاً من عواقبها الوخيمة. وقد قال أحدهم إن الأخطاء في التجارب العلمية في الماضي، كأن يحدث انفجار أو ما شابه، كانت تتم داخل دورة الطبيعة لا تتحدى قوانينها، ولهذا فإن دورة الطبيعة قادرة على معالجة مثل هذا الخلل. فإن تلوثت منطقة ما، فإنه يمكن أن تترك بصمات لسنوات لتقوم العوامل الطبيعية بإصلاح ما أفسدت يد الإنسان. بل إن التلوث الإشعاعي قد يستمر لمدة ٥٢ ألف سنة، ولكنه مع هذا يظل داخل الرمال ودورة الطبيعة. أما التجارب في الهندسة الوراثية، فهي قد تأتي بمخاطر لا يمكن لدورة الطبيعة أن تتعامل معها، فهي مخلوقات تقع خارج نطاق حقة التطور الطبيعية

ولعل اكتشاف الثقوب (الثغرات) السوداء في الكون له دلالة علمية ورمزية في الوقت ذاته. فداخل هذه الثقوب تتحطم قوانين علم الطبيعة والأحياء ويتحطم الزمان والمكان ويتم التهام الضوء (العنصر الثابت في الطبيعة) والثقوب السوداء يمكننا أن نرى أثرها على ما حولها، ولكننا لا نعرف كنهها تماماً فهي موجودة وأساسية لا يمكن تفسير بعض الظواهر دونها، ولكنها مع هذا غير خاضعة للتحكم الإنساني ولا نهم كنهها تماماً. وقد ظهرت مؤخراً نظرية الفوضى (Chaos) وهي ضربة أخرى للعالم المادي المعلق المصمت.

إن السببية الصلبة المطلقة التي لا يرال يتمسك بها بعض علماء الإنسانيات في القرن العشرين، خصوصاً في عالمنا العربي، لم يعد لها سند علمي، فهي تناح علم القرن التاسع عشر، الذي اكتشف الجميع كبرياءه الساذج وادعاءه الأجوف بأن ما هو غير معروف مبنم معرفته، وأنه في خلال ثلاثين عاماً كما قال أحد العلماء آنذاك - سيعرف الإنسان كل شيء، أي سيتحكم في كل شيء. ولكن الإله ستر وحمى الإنسان من الاختفاء (كما يشير الفلاسفة الماديون من اليسويين وفلاسفة ما بعد الحداثة).

٤ - ادّعت الفلسفة المادية، في البداية، أن المادي هو ما تدركه الحواس، وأن ما لا تدركه غير مادي وبالتالي غير موجود. ولكن الذرات وجزئياتها لا تدرك بالحواس، وبعضها لا كتلة له، وحركة الدرة لا تتبع نمطاً محدداً، والثقوب السوداء تحطم قوانين الزمان والمكان. ومن ثم، أعيد تعريف المادي بأنه كل شيء يوجد وجوداً موضوعياً، أي إنه الشيء الذي لا يعتمد في وجوده على عقلي أو وعينا به (وبهذا المعنى، فإن الفلسفة المادية لا يمكنها أن تستبعد العناصر غير المادية إن تجلت موضوعياً في واقعنا)، وهو ما يعود بنا إلى نقطة البداية

٥ - مسألة أزلية المادة أصبحت مسألة مشكوكاً فيها علمياً. فالمادة تتحول إلى طاقة والطاقة تتحول إلى مادة. وقابليتها للتحويل تعني أن بقاءها في هيئتها المعينة كان معتمداً على ظروف خارجة عن ذاتها، فلما زالت تلك الظروف زالت تلك الهيئة. إذن، فهي ليست معتمدة في وجودها على نفسها ومن ثم تستحيل أن تكون آلية. وكل ما يتحلل ويتحول فليس بأزلي غير حادث بل هو بالضرورة حادث. عما المادة الأزلية إذن؟ إنها المادة التي لا خصائص لها ولا صفات. وهي مادة لا توجد إلا في الأذهان، فهي مقولة فلسفية يرى أصحابها أن لها مقدرة تفسيرية عالية

٦ خلق العالم بالصدفة هو مجرد افتراض وتخمين وليس حقيقة علمية ومن الاعتراضات المعروفة على هذا الرأي أن تكوين كائن كالإنسان من تلك الدرات بالمصادفة أكثر بُعداً من احتمال فرد يحيط على آلة كاتبة فيخرج لنا بالمصادفة قصيدة رائعة. ولكي نصدق نظرية الخلق بالمصادفة، لابد أن نؤمن باحتمال أن يلقى إنسان (أو فرد) بالرد وبخالقه الخط ويأتي ٦/٦ ليس مرة واحدة ولا ألف مرة وإنما ٤٤ ألف مرة متتالية كما أن المصادفة وحدها لا تجدي في تفسير الخلق، فإن تكوين الكائنات من تلك الذرات للهائمة يعني أنها كانت مصممة بحيث أنها إذا اجتمعت بهذه الطريقة تكون منها ذهب، وإذا اجتمعت بتلك الطريقة يتكون منها ماء، وهكذا. أي إن التصميم يسبق الصدفة

ويقول علي عرت، بيحوفيتش إن تشارلز يوجين جاي، عالم الطبيعة السويسري، قد حاول أن يقوم بحساب احتمالية الخلق بالصدفة لجريء واحد من البروتين، موجد أن ملق مثل هذا الجرم قد يستغرق ٣٤٢٠١ بليون سنة تحت ظروف ٤١٠١٥ اهتزازة في الثانية. وتبعاً لذلك، لا يوجد إمكانية لأن تكون الحياة قد نشأت بالصدفة خلال ٤٥ بليون سنة التي يُعترض أنها عمر الأرض.

وقد أعاد هذا الحساب مانريد إيجس من معهد ماكس بلانك لكيمياء الطبيعة الحيوية في جوتنجن بألمانيا، فأثبت أن جميع المياه على كوكبا ليست كافية لكي تنتج بطريق الصلغة جُريئاً بروتينياً واحداً، حتى ولو كان الكون كله مليئاً بمواد كيميائية تتحد بعضها مع بعض بصفة دائمة. فإن البلايين العشرة من السنين منذ نشأة الكون لم تكن كافية لإنتاج أي نوع من البروتين.

وقال العالم الروسي بلانديس: ((لو أن مليون معمل على الأرض عملت لبصعة ملايين من السنين في تركيب العناصر الكيميائية، فإن احتمال خلق حياة في أبوية اختبار ستكون شيئاً نادراً. وطبقاً لحساب هولدن، فإن الفرصة هي ١ إلى ١٣١٠ هذا هو الأمر بالنسبة إلى التنظيم الذاتي الجزيء، واحد من البروتين الذي إذا قورن بكائن حي فإنه يشبه طوبة في مواجهة مبنى كامل. إن العلم - وخصوصاً بيولوجيا الجزيئات - قد استطاع أن يضيق الثغرة الهائلة بين الحياة والمادة الميتة، ولكن الثغرة الصغيرة بقيت مستحيلة العبور. ولا شك في أن الاستحشاف بهذه الثغرة يعدّ خطأ علمياً. ومع ذلك، فهذا هو الموقف الرسمي للمادية))

وكيف يمكن تفسير التباين الظاهري التالي: إذا وجدنا في اكتشاف أثري حجريين موضوعين في نظام معين (أو قطعاً لعرض معين)، فإننا جميعاً نستنتج بالتأكيد أن هذا من عمل إنسان في الزمان القديم، فإذا وجدنا بالقرب من الحجر جمجمة بشرية أكثر كمالاً وأكثر تعقيداً من الحجر بدرجة لا تُقارن، فإن بعضاً منا لن يعكر في أنها من صُنع كائن واع، بل ينتظرون إلى هذه الجمجمة الكاملة أو الهيكل الكامل كأنهما قد نشأ بذاتهما أو بالصدفة - هكذا من دون تدخل عقل أو وعي. أليس في إنكار الإنسان لله هوى يُس؟

أما هؤلاء الذين يرون أن المادة (من خلال الصلابة وحدها) قد أدت إلى ظهور عناصر متجاوزة للمادة مثل الإنسان والوعي والعقل والعائية، فهم في نهاية الأمر، ينسبون للمادة مقلدات غير مادية، ومن ثم فإنهم يكتسبون قد خرجوا من مقاصد الفلسفة المادية، خصوصاً وأن فرضياتهم لا تخرج عن كونها تكهات عبيلة مطلقية تضمن لهم الاستمرار في ماديتهم البسيطة ونصم لهم في الوقت ذاته تفسير ما حولهم من تركيب روعي وعائية (ولعل هذا هو أحد

أشكال محاولة الإنسان العلماني الوصول إلى ميثاقيزيقا دون أعباء أخلاقية، والإصرار على أسطورة الأصل المادي هو الذي يحميهم من المسؤولية الأخلاقية!

٧ - ولكن التحدي الأكبر للفلسفة المادية هو طاهرة الإنسان بكل ما فيها من أسرار وتركيبية، والتي أحقق العلم الطبيعي تماماً في إدخالها في قفص السببية الصلبة المطلقة الحديدية.

وفي إطار الطبيعة/ المادة ظهر ما يمكن تسميته بالإنسان الطبيعي أو الإنسان الطبيعي/ المادي وهو إنسان لا توجد مسافة تفصله عن الطبيعة، فهو جزء عصوي لا يتجرأ منها، لا يمكنه تجاوزها، فضاؤه فضاؤها، وسقفها هو سقفه، وهذا يعني أنه يخضع تماماً لقوانينها، تحركه أيما شاءت، لا يمكنه الفكك من حتمياتها. ويمكن تفسيره في إطار مقولات طبيعية/ مادية مستمدة من عالم الطبيعة/ المادة. وطائفة البيولوجية (الهضم، التناسل، المدة الحسية) ودوافعه العريضة المادية (الرغبة في النقاء المادي، القوة والصعف، الرغبة في الثروة) والمثيرات العصبية المباشرة (يبتسه المادية، عدده، جهازه الهضمي) فهو تعبير حقيقي عن الطبيعة/ المادة، جوهره ليس جوهرًا إنسانياً وإنما جوهر طبيعي/ مادي، فهو لا يختلف بشكل جوهري عن الكائنات الطبيعية الأخرى.

ونحن نضع في مقابل الإنسان الطبيعي الإنسان الإنسان، وهو إنسان غير طبيعي/ مادي يحوي داخله عناصر (ربانية) متجاوزة لقوانين الحركة (التي تسري على الإنسان والحيوان) ومتجاوزة للنظام الطبيعي/ المادي. هذه العناصر هي التي تشكل جوهر الإنسان والسمة الأساسية لإنسانيته وتفصله عن بقية الكائنات وتميزه بوصفه إنساناً.

المادية القديمة والمادية الجديدة

ويمكننا التمييز بين نوعين من المادية يرتبطان بمرحلتين تاريخيتين مختلفتين: المادية القديمة والمادية الجديدة. والمادية القديمة هي المادية التي تستند إلى العقلانية المادية، أي الإيمان بأن العالم «يخوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى وحي أو عيب»، وهذه العبارة تعني ما يلي:

١- أن العقل مستقل بذاته، قادر على التفاعل مع الطبيعة (والواقع الموضوعي) بشكل فعال، وعلى الوصول إلى القوانين الكامنة في المادة وتجزئتها على هيئة قوانين عامة، وأنه يمكنه، انطلاقاً من ذلك، أن يطور منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهديه في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر والمستقبل وأن يُرشّد حاضره وواقعه.

٢- أن الواقع الموضوعي يخوي داخله قوانينه التي يمكن للعقل استيعابها، وهذا الواقع بالتالي ليس مجرد أجزاء غير مترابطة، وليس مجرد حركة عشوائية، وإنما هو كل متماسك مترابطة أجزاؤه برباط السببية الصلبة، بل والمطلقة، والعقل حينما يدرك الواقع فإنه يدرك هذا الكل المتماسك الثابت المتصاير للأجزاء المتحركة، ويدرك أن حركة الأجزاء ليست حركة عشوائية، وإنما هي تعبير عن الكل الثابت المتصاير، ولذا فهي حركة لها معنى وهدف، ولها معياريتها ومعقوليتها، فما يحدث يحدث حسب قانون وليس بالصدفة.

والعقلانية المادية تستند إلى افتراضين فلسفيين أساسيين:

١- العقل القادر على إدراك الكليات.

٢- الكل المادي الثابت المتماسك المتصاير ذو العرض.

فالرؤية العقلانية المادية تستند إلى افتراض وجود عقل مستقل قادر على إدراك ما يسميه الكل المادي الثابت المتصاير ذا الهدف. فلو أن العقل قادر على الإدراك بمفرده، دون أن يكون هناك كليات في الواقع، لأدرك جزئيات ولما

أمكنه أن يؤسس منظومات معرفية وأخلاقية عقلانية. والعكس صحيح أيضاً، فلو أن الواقع هو هذا الكل المادي الثابت المتناسك المتجاوز ذي العرص ولا يوجد عقل يدركه، فإنه لا يمكن أن تنشأ منظومات معرفية وأخلاقية عقلانية عمردها.

ولكن ظهر من داخل المنظومة المادية ذاتها من وجهٍ سهام نقده لهذه المادية باعتبارها ميتافيزيقا مادية أو إنسانية ميتافيزيقية أو حتى مثالية مادية. فهم يقولون، ما معنى هذا العقل الكلي القادر على إدراك الكليات؟ ما الفرق بين العقل والذماغ؟ أليس العقل هو مجموعة من الخلايا المادية شأنه شأن كل ما هو مادي؟ لماذا يُسبب للعقل المقدرة على تجاوز الأجزاء والإفلات من قبضة الضرورة؟ أليس هو ذاته جرماً من المادة المتغيرة وما يطيع عليه هو أحاسيس مادية متغيرة وليست ظواهر مترابطة متماسكة لها معنى؟ ولذا فهم يجدون أن المادة المتحركة المتغيرة محايدة لا تتسم بالخير أو بالشر ولا بالقبح أو الجمال. والمنظومات المعرفية والأخلاقية والجمالية التي تدعي المادية، ليس لها أي أساس مادي. فهي من إمراز عقل إنساني يسمث من الطائفة ريمو أن يطيع البسات على الواقع.

إن ثنائية الإنسان والطبيعة (وكل الثنائيات الأخرى) داخل الإطار المادي هي تعبير عن ميتافيزيقا تتجاوز من خلال المادة، أو ميتافيزيقا تتجاوز التي تدعي المادية، وهي ليست من المادية في شيء. والكل المادي الثابت المتناسك المتجاوز ذو العرص هو أيضاً وهم مادي، فكيف يمكن للكل أن يكون مادياً والمادة أجراء، وكيف يمكن أن يكون ثابتاً والمادة في حالة حركة وضرورة، وكيف يمكن أن يكون متجاوزاً والمادة لا تعرف التجاوز، وكيف يمكن أن يكون ذا عرص خاضع لسببية صلبة، والمادة حركة بلا هدف ولا غاية؟ إن العقلانية المادية في تصورهم هي شكل من أشكال المرجعية المتجاوزة المادية، وهذا تناقض

كامل. بل إن أي حديث عن تجاوز وثبات هو سقوط في ميتافيزيقا التجاوز برغم المادية المعلقة. بل هي إشارة للأصل الإلهي للكون، إذ لا يمكن أن يكون هناك تجاوز للصيرورة إلا بالاستناد إلى نقطة خارج الصيرورة، خارج النظام الطبيعي، أي إن الميتافيزيقا المادية تسقط لتصبح ميتافيزيقا إيمانية شاءت أم أبت.

ولذا، يصر هؤلاء الماديون الجدد (أصحاب ما سميته مذهب المادية الجديدة) على ضرورة الابتعاد عن أي تجاوز أو ثبات والخصوع التام للمادية الحقيقية، أي للصيرورة. هذا الخضوع يعني إلغاء الثنائيات وكل الحدود والكليات والثوابت والسببية وأي شكل من أشكال الصلابة، وهو يعني أيضاً إنكار الأصل الإلهي، على أن يبقى الإنسان في قبضة الصيرورة، ويصبح مركز العالم (كاملاً فيه تماماً) لا يتمتع بأي تجاوز، ومن ثم فهو ليس بمركز. وإلغاء المركز يعني إلغاء الثنائيات. ثنائية الذات والموضوع، والذال والمذلول، والشكل والمضمون، والخير والشر، والوسائل والغايات، والإنسان والطبيعة، والمقدس والمدنس، والأرلي والزمني، ولا يبقى سوى المادة المتغيرة المتحركة التي لا هي كلية ولا ثابتة ولا مسمورة ولا إله ولا سمي لها.

وفي إطار المادية القديمة، كان ثمة بحث دائم عن نظم معرفية وأخلاقية تستند إلى أسس مادي راسخ (تماماً مثل الميتافيزيقا الإيمانية التي تستند إلى أسس غير مادي راسخ)، أما المادية الجديدة فهي ترفض تماماً فكرة الأسس، ففكرة الأسس ذاتها هي جوهر الميتافيزيقا، والمطوب الآن هو الارتباط بالصيرورة ورفض الأسس، والتطهر تماماً من أي أثر للميتافيزيقا. ولكن رفض الأسس لا بد أن يكون جذرياً، ولذا لا يضع الماديون الجدد الوجود في مقابل العلم والمطلق في مقابل النسبي ثم يتبنون النسبية العدمية، بل إنهم يحاولون تجاوز هذه الثنائية ذاتها ويبحثون عن الثابت/ المتغير والمطلق النسبي (الذي يُذكر الإنسان بيهوه إله اليهود باعتباره إله الشعب اليهودي وحده، مطلق ذاتي)، فهو هتاء،

دون شك، مطلق/ نسبي، ثابت/ متغير، موضوعي/ ذاتي.

والمادية الجديدة ليست جديدة تماماً، فقد أدركها السفسطائيون منذ البداية، فقد أكدوا أن العالم في حالة حركة دائمة وأن العقل غير قادر على الوصول إلى الواقع، وأنه لو وصل إليه فلن يمكنه التعامل معه، ولو تعامل معه فلن يمكنه التواصل مع العقول الأخرى، ولو تواصل مع العقول الأخرى فلن يجدي هذا شيئاً، فالواقع الموضوعي ذاته في حالة حركة دائمة ولا يخضع لأي قانون، أي إن العلاقة التفاعلية التبادلية بين العقل والطبيعة، التي تشكل أساس المادية القديمة، أساس غير راسخ ومنذ عصر النهضة في العرب والامشارة، كان هناك دائماً دعاء الاستنارة المطلمة فكان هناك هوبر ينبه إلى الدئب الرابض في الإنسان، والماركيز دي صاد الذي أدرك عدم اكتراث الطبيعة بالعائبة الإنسانية وأدرك الصيرورة الكاملة، فقرر من البداية أن يسقط في قبصتها ويدخل حديقة الحيوان التي رآها هوبرز مهذب الضحايا ويقتنها حتى يدخل على نفسه المتعة الجنسية الحققة ومع هذا دخلت الفلسفة العربية مرحلة عقلانية مادية تلور في إطار الكل الثابت المادي المتجاوز حتى منتصف القرن التاسع عشر

وحيث بدأ شوبنهاور مرحلة السيولة الشاملة، جعل من الإرادة مطلقه النسبي، ثابت المتغير، ثم جاء بيشه بإرادة القوة وتوالت الثوابت المتغيرة، فهناك برجسون وروثة الحياة (إيلان فيتال) والفيومسورجيا وعالم الحياة (ليبرفينت) والبيوية ومهوم البية. وكل هذه العلسعات تقف بشراسة ضد الفلسفة الهيكلية ومع هذا فإن مطلقها المتغير يشبه، في كثير من الوجوه، العقل الهيكللي المطلق غير المكمل الذي يصل إلى كماله في التاريخ داخل الرمان، فهو مشروع مستمر، يلور حول ثابت متغير، مطلق نسبي لا يصل إلى ثبات وإطلاقه الكاملين إلا في مهاية التاريخ

وهنا، ظهر لدينا ليكمل مشروع المادية الجديدة فيعلن أن المطلق النسبي الثابت المتغير يسقط هو الآخر في المיתافيزيقا، إذ إنه ينسب لنفسه التجاور والثبات، ولذا لا بد من الإصرار على الصيرورة والنسبية والاحتمالية الكاملة وإنكار أي سببية، والإصرار على أسبقية اللغة على الواقع، وهو ما يعنى أن لعب الدوال وتراقصها هو الحقيقة الواحدة، فيحدث تآثر للمعنى في النص والمصوص ولا يبقى شيء سوى الصيرورة الحقة ورقص القلم، والفصوص الصعري التي ليس لها معنى عام، ويختفي الحق والحقيقة ويصبح من لغو الحديث الإشارة إلى إقامة العنل في الأرض.

إن المادية الجديدة كامة في المادية القديمة، ومع هذا فهي تختلف عنها جوهرياً، فمادية الجديدة ليست ثورة ضد الميتافيزيقا الإيمانية وحسب، وإنما هي أيضاً ثورة ضد الميتافيزيقا المادية، بكل إيمانها بالثبات والتجاور والإنسانية ومقدرة العقل على إدراك الواقع وتجريد قوانينه منه، بمعنى أنها ثورة على العقلانية المادية ذاتها.

العقلانية المادية واللاعقلانية المادية

ويرتبط بمفهوم المادية القديمة والجديدة مفهوم العقلانية المادية واللاعقلانية المادية. والعقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة من خلال قنوات إدراكية مختلفة من بينها الحسابات المادية الصارمة دون استبعاد العاطفة والإلهام والحدس والرحي. والحقيقة حسب هذه الرؤية يمكن أن تكون حقيقة مادية بسيطة، أو حقيقة إنسانية مركبة، أو حقائق تشكل انقطاعاً في النظام الطبيعي ومن ثم يمكن لهذا العقل أن يدرك المعلوم وألا يرفض وجود المجهول وهذا العقل يدرك تماماً أنه لا ((يؤسس)) نظاماً أخلاقية أو معرفية، فهو يتلقى بعض الأفكار الأولية ويصوغها استناداً إلى منظومة أخلاقية ومعرفية مسبقة

ولكن هناك من يذهب إلى أن العقلانية هي الإيمان بأن العقل قادر على إدراك الحقيقة بمجرد دون مساعدة من عاطفة أو إلهام أو وحى، وبأن الحقيقة هي الحقيقة المادية المحضة التي يتلقاها العقل وحدها من خلال الحواس، وبأن العقل إن هو إلا جزء من هذه الحقيقة المادية فهو يُوجد داخل حيز التجربة المادية محدوداً بمحدودها (لا يمكنه تجاوزها)، وأنه بسبب ماديته هذه قادر على التفاعل مع الطبيعة/ المادة، ويمكنه انطلاقاً منها (ومنها وحدها) أن «يؤسس» منظومات معرفية وأخلاقية ودلالية وجمالية تهدية في حياته، ويمكنه على أساسها أن يفهم الماضي والحاضر ويعسرهما، ويُرشّد حاضره وواقعه ويخطط لمستقبله.

ونحن نذهب إلى أنه لا توجد علاقة ضرورة بين العقلانية والمادية، فهناك نظم سياسية مادية عقلانية وأخرى مادية لاعقلانية. فالنظام السياسي الأمريكي مبني على الفصل بين الدين والدولة، وقد يحج الأمريكيون، في بعض مراحل تاريخهم على الأقل، في تطوير نظام عقلائي يُعبّر عن مطامح الشعب الأمريكي بشكل معقول. والنظام النازي، هو الآخر، كان نظاماً مادياً شرساً في ماديته، ولكن كان لاعقلانياً بصورة تامة، وكان يتحرك في إطار نظريته الميرقمية الشمولية التي شكلت مرجعيته المادية الكامنة. والنظام الستاليني، كان هو الآخر نظاماً مادياً مخادجياً، ولكن لا يمكن لأحد أن يرغم أنه كان نظاماً عقلائياً. وهناك نظم عقلانية تستند إلى عقائد دنية يدخر بها تاريخ الإنسان

بل إننا نذهب إلى أن العقلانية المادية تؤدي في مراحلها المتقدمة إلى اللاعقلانية المادية. فالعقل المادي - كما أسلفنا - عقل تفكيكي عديم غير قادر على التركيب أو التجاوز. ويتضح هذا من أنه عقل قادر على إبراز قصص (نظريات) صغرى مرتبطة بفضائها الرمائي والمكاني المباشر على أحسن تقدير (كما يقول دعاة ما بعد الحداثة)، أي إنه قادر على إبراز مجموعة من الأقوال التي ليست لها أية شرعية بخارج نطاقها المادي المباشر والصيق والمحسوس

(والعقل المادي يُدرك الواقع بطريقة حسية مباشرة). ومن ثم فهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة، وعاجز عن التوصل للحقيقة الكلية والمجردة التي تقع خارج نطاق التجريب. ولذا فالعقل المادي لا يُكرّ الميثافيزيقا وحسب، وإنما يُنكر الكليات تماماً، وينتهي به الأمر بالهجوم على العقل الإنساني والعقل النقدي، لأنهما يتوهمان أنهما يتمتعان بقدر من الاستقلال عن حركة الطبيعة/ المادة. وبذلك يختفي الإنسان بوصفه مرجعية نهائية ثم تختفي سائر المرجعيات، وتصبح الإجراءات هي الشيء الوحيد المنتمى عليه. وهكذا لا يتحرر العقل المادي من الأخلاق وحسب وإنما يتحرر من الكليات والهدف والغاية والعقل، ومن ثم تتحول العقلانية المادية إلى لاعقلانية مادية.

وإذا كانت العقلانية المادية قد أضررت فكر حركة الاستنارة والوضعية المنطقية والكل المادي المتحاور للإنسان، فقد أفرزت اللاعقلانية المادية النيتشوية والوجودية والفينومينولوجية وهابيدجر وما بعد الحديثة. والانتقال من التحديث إلى الحديثة وإلى ما بعد الحديثة هو الانتقال من العقلانية المادية التي تربط بين التجريب والعقلانية (في مرحلة المادية القديمة ومرحلة الثنائية الصلبة) إلى اللاعقلانية المادية التي تفصل بينهما، فيتم التجريب دون ضابط ودون إطار (في مرحلة المادية الجديدة والسيولة الشاملة) وتسود الآن في مجال العلوم نزعة تجريبية محضة ترفض الكليات العقلية (إنسانية كانت أم مادية) وتلتصق تماماً بالمادة وحركتها وعالم الحواس.

ومع هذا يمكن القول بأن العقلانية المادية كثيراً ما تتعايش مع اللاعقلانية المادية وترتبط بها. والوضعية العلمية المنطقية هي تعبير عن العقلانية المادية حيث لا يؤمن الإنسان إلا بالتجريب والأرقام، ولكنها في الوقت ذاته تعبير عن اللاعقلانية المادية، فهي لا تشغل بالها بالكليات والمنطقات الفلسفية. وقد

أشرفنا إلى أن المادية، كما يراها بعض المؤرخين، هي قمة العقلانية المادية، ونحن نتفق معهم في هذا، ونضيف أن هذا لا يمنع من أن تكون قمة اللاعقلانية المادية أيضاً، فهي تعبير عن تبلور نعمة تجريبية محصنة، ترفض الكليات الإنسانية والعقلية وأي شكل من أشكال الميتافيزيقا، وتلتصق تماماً بحركة المادة وعالم الحواس، وتمتد الإرادة الفردية على حساب أية معاهيم إنسانية كلية. ولعل الفلسفة العلمانية الشاملة الأساسية، أي الداروينية الاجتماعية، هي تعبير عن هذا التعايش والترابط بين العقلانية واللاعقلانية المادية.

المرجعية النهائية: المتجاوزة والكامنة

قبل أن نهي هذا الفصل قد يكون من المفيد أن نعرف مصطلحين سيتكرران في هذه الدراسة:

الأول هو مصطلح المرجعية المتجاوزة في مقابل المرجعية الكامنة.

والمرجعية هي الفكرة الجوهرية التي تشكل أساس كل الأفكار في نموذج معين والركيزة النهائية الثابتة له التي لا يمكن أن تقوم رؤية العالم دونها (وهي ميتافيزيقا النموذج) والمبدأ الواحد الذي تُردُّ إليه كل الأشياء وتُنسب إليه ولا يُردُّ هو أو يُنسب إليها. ومن هنا، يمكن القول بأن المرجعية هي المطلق المكفي بذاته والذي يتجاوز كل الأفراد والأشياء والظواهر، وهو الذي يمنح العالم تماسكه ونظامه ومعاه ويحدد حلاله وحرامه وعادةً ما نتحدث عن المرجعية النهائية باعتبار أنها أعلى مستويات التحديد، تتجاوز كل شيء ولا يتجاوزها شيء. ويمكننا الحديث عن مرجعتين، مرجعية نهائية متجاوزة ومرجعية نهائية كامنة.

١- المرجعية النهائية المتجاوزة

المرجعية النهائية يمكن أن تكون نقطة خارج عالم الطبيعة متجاوزة لها وهي ما نسميها المرجعية المتجاوزة (للطبيعة والتاريخ والإنسان). هذه النقطة المرجعية المتجاوزة، في النظم التوحيدية، هي الإله الواحد المسرّ عن الطبيعة والتاريخ، الذي يحرّكهما ولا يعمل فيهما. ووجوده هو ضمان أن المسافة التي تفصل الإنسان عن الطبيعة لن تُعترل ولن تُلغى فالإنسان قد خلقه الله، ومع فيه من روحه، وكرّمه، واستأمنه على العالم، واستخضعه فيه، أي إن الإنسان أصبح في مركز الكون بعد أن حمل عبء الأمانة والاستخلاف

كل هذا يعني أن الإنسان يحوي داخله بشكل مطلق الرغبة في التجاور ورفض الدوبان في الطبيعة، ولذا فهو يظل مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي. كما أنه يعني أن إنسانية الإنسان وجوهره الإنساني مرتبطان بالارتباط بالعنصر الرباني فيه. ومع هذا في إمكان النظم الإنسانية الهيومانية (التي لا تعترف بالضرورة بوجود الإله) أن تجعل الإنسان مركز الكون المستقل القادر على تجاوزه. ومن ثم تصبح له أسبقية على الطبيعة/ المادة

٢- المرجعية النهائية الكامنة

يمكن أن تكون المرجعية النهائية كامنة في العالم (الطبيعة أو الإنسان)، ومن هنا نسميها لها بالمرجعية الكامنة وفي إطار المرجعية الكامنة، ينظر للعالم باعتبار أنه يحوي داخله ما يكفي لتفسيره دون حاجة إلى اللجوء إلى أي شيء خارج النظام الطبيعي. ولذا، لا بد أن تسيطر الواحدية، وإن ظهرت ثنائيات فهي مؤقتة يتم تصفيتها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ففي إطار المرجعية الكامنة لا يوجد سوى جوهر واحد في الكون، مادة واحدة يتكوّن منها كل شيء بما في ذلك المركز الكامن ذاته (ومن هنا إشارتنا أحياناً إلى المرجعية الكامنة المادية بأنها المرجعية النهائية الكامنة أو المرجعية الواحدية المادية). ونحن نذهب إلى

أن كل الطم المادية تدور في إطار المرجعية الكامة، ومن هنا إشارتنا إلى المادية باعتبارها وحدة الوجود المادية.

وفي إطار المرجعية المادية الكامة، فإن الإنسان كائن طبيعي، وليس مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي، وإنما هو مستوعب تماماً فيه، ويسقط تماماً في قبضة الضرورة، فتسقط المرجعية الإنسانية وتصبح الطبيعة/المادة هي المرجعية الوحيدة النهائية.

ويرتبط بهذا التعريف تعريفاً لوحد الوجود (الروحانية والمادية). و وحدة الوجود في تصورنا تعني القول بأن مركز العالم (المبدأ الواحد) حال وكام فيه، وهو يتبدى في صيغتين مختلفتين طاهراً، هما في واقع الأمر صيغة واحدة برغم اختلاف التسميات التي تُطلق عليه:

أ- في المنظومات الحلولية الكمومية الروحية (وحدة الوجود الروحية)، يُسمى المبدأ الواحد الإله، ولكنه إله يحل في مخلوقاته ويمتزج ثم يتوحد معها ويلبوس فيها تماماً بحيث لا يصير له وجود دونها ولا يصير لها وجود دون حلولية شحوب الإله فهو إله اسماً ولكنه هو الطبيعة/المادة فعلاً. وقد طور هيجل هذه الصياغة فتحدث عن الروح المطلق أو روح التاريخ فيلسو وكأنه يتحدث عن أمور روحية مثالية، ولكنه في واقع الأمر يتحدث عن عناصر مادية محسوسة.

ب- في المنظومات الحلولية الكمومية المادية (وحدة الوجود المادية)، يتم الاستغناء تماماً عن أية لغة روحية أو مثالية ويُسمى المبدأ الواحد قوانين الطبيعة أو القوانين العلمية أو القوانين المادية أو قانون الحركة (ولذا فنحن نسميها حلولية من دون إله). هذا القانون هو قانون شامل يمكن تفسير كل الظواهر - ومن بينها الظاهرة الإنسانية - من خلاله.

وبرغم الاختلاف الظاهر بين وحدة الوجود الروحية ووحدة الوجود المادية فإن بهرتهما واحدة، يتمسان بالواحدة ويحمو الثنائيات والمقدرة على التجاور

الواحدية المادية

أما المصطلح الثاني الذي سيتكرر في هذه الدراسة؛ فهو الواحدية المادية، وهي توحد الإنسان بالطبيعة بحيث يرد كله إلى مبدأ واحد كامن في الكون. ومن ثم فإن عالما المادي لا يشير إلى أي شيء خارجه. فهو عالم لا ثغرات فيه ولا مساحات ولا انقطاع ولا غائيات تم إلعاء كل الثنائيات داخله (وضمها ثنائية الخالق والمخلوق، والإنسان والطبيعة، والخير والشر، والأعلى والأدنى)، وتم تطهيره تماماً من المطلقات والقيم، وتم اختزاله كله إلى مستوى واحد يتساوى فيه الإنسان بالطبيعة هو مستوى القانون الطبيعي / للمادي أو الطبيعة / المادة (المطلق العلماني النهائي). وفي مثل هذا العالم الواحدي الأملس لا يوجد مجال للوهم القائل بأن الإنسان يحوي من الأمرار ما لا يمكن الوصول إليه وأن ثمة جواب فيه غير خاضعة لقوانين الحركة المادية. بل ويمكن تطبيق الصبغ الكمية والإجراءات العقلانية الأداتية على الإنسان، كما يمكن إدارة العالم بأسره حسب هذه الصبغ. ويتحول العالم إلى واقع حسي مادي نسبي خاضع للقوانين العامة للحركة (ومن ثم قابل للقياس والتحكّم الهندسي والتميط) وإلى مادة استعمالية يمكن توظيفها وحوسلتها.

في هذا الإطار تصبح المعرفة مسألة تستند إلى الحواس وحسب، ويصبح العالم الطبيعي هو المصدر الوحيد أو الأساسي للمتظلمات المعرفية والأخلاقية، وتُردُّ الأخلاق إلى الاعتبارات المادية (الاقتصادية والاجتماعية والسياسية)، وتمتص الحقائق المادية تماماً عن القيمة، ويظهر العلم المنفصل عن الأخلاق وعن

العائيات الإنسانية والدينية والعاطفية والأخلاقية، وتصبح الحقائق المادية (الصلابة أو السائلة) المتغيرة هي وحدها المرجعية المعرفية والأخلاقية المقبولة، وتصبح سائر الأمور (المعرفية والأخلاقية) نسبية صالحة للتوظيف والاستخدام. بل إن هذه الرؤية الواحدة المادية، في مراحلها المتقدمة، بإنكارها أي ثبات، ينتهي بها الأمر إلى إنكار وجود الماهيات والجوهر، بل والطبيعة البشرية نفسها، باعتبارها جميعاً أشكالاً من الثبات والميتافيزيقا عالم العلمانية الشاملة والثرشيد في الإطار المادي.

الفصل الثاني

إشكالية الطبيعي والإنساني

النموذج التفسيري للمادي قد أحرز شيوعاً غير مسبوق لأسباب يثابها في الفصل السابق؛ لكن هذا النموذج غير قادر على التعامل مع الإنسان بنفس الكفاءة التي يتسم بها حين يتعامل مع الأشياء.

الفرق بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية

ثمة ثنائية فضاعصة تسم الوجود الإنساني (الخالق/ المخلوق - الإنسان/ الطبيعة). وثنائية الإنسان/ الطبيعة هي أهم هذه الثنائيات. وقد عبّرت عن نفسها في الجدل المثار في العلوم الإنسانية منذ بداية ظهورها في القرن التاسع عشر. وهل هناك علم طبيعي يختلف عن العلوم الإنسانية أم أن هناك وحدة (أي واحدة) للعلوم؟

يُطلَق مصطلح العلم الطبيعي على كل دراسة تتناول معطيات الواقع المادي بكمالاته وجزئياته. ووسيلة هذه الدراسة هي منهج الملاحظة المباشرة والتجربة المتكررة والمتنوعة. والدراسة وعمليات التحريب كذلك تتم بهدف التفسير من خلال التوصل إلى تعميمات وقوانين تحقق الانتقال من الخاص إلى العام، وتكشف عن العلاقات المتّردة الثابتة بين الظواهر. وهذه القوانين يتم التعبير

عنها عن طريق تحويل صفات الكيف (التي لا تقاس) إلى صفات كم بحيث يتم التعبير عنها برموز رياضية وتميُّز قوانين العلوم الطبيعية بأها دقّة وعامة تنعطف الزمان والمكان، وهي حتمية (وكنها، بعد اهتزاز الحتمية، أصبحت احتمالية ترجيحية: ترجيحية تقارب اليقين، وتظلّ صالحة للاستعمال حتى يثبت بطلانها).

ويذهب البعض إلى أن نموذج العلوم الطبيعية لابد أن يطبّق في كل العلوم الأخرى، بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية وقد لاحظ كثير من العلماء في الشرق والغرب خلل مثل هذه المحاولة، يذكر مهم د. حامد عمار، د توفيق الطويل، د. حسن الساعاتي، د الجوهري الذين يسوا الاختلافات بين الظاهرة الإنسانية والظاهرة الطبيعية، ويوجرها فيما يلي:

١-أ) الظاهرة الطبيعية مُكوّنة من عدد محدود نسبياً من العناصر التي تتميز ببعض الخصائص البسيطة، وهذا يعني أنه يمكن تقطيعها إلى الأجزاء المكوّنة لها. كما أن الظاهرة الطبيعية توجد داخل شبكة من العلاقات الواضحة والبسيطة نوعاً، والتي يمكن رصدها.

١-ب) الظاهرة الإنسانية مُكوّنة من عدد غير محدود تقريباً من العناصر التي تتميز بقدر عال من التركيب، ويستحيل تقطيعها؛ لأن العناصر مترابطة بشكل غير مفهوم لنا. وحيثما يُفصل الجزء عن الكل، فإن الكل يتغيّر تماماً ويفقد الجزء معاه والظاهرة الإنسانية توجد داخل شبكة من علاقات متشابكة متداخلة بعضها غير ظاهر ولا يمكن ملاحظته.

٢-أ) تنشأ الظواهر الطبيعية عن علة أو علل يسهل تحديدها وحصرها، ويسهل بالتالي تحديد أثر كل علة في حدوثها وتحديد هذا الأثر تحديداً رياضياً

٢ ب) الظاهرة الإنسانية يصعب تحديد وحصر كل أسبابها، وقد تُعرف بعض الأسباب لا كلها، ولكن الأسباب تكون في العادة متداخلة متشابكة، ولذا يتعدى في كثير من الحالات حصرها وتحديد نصيب كل منها في توجيه الظاهرة التي ندرسها.

٣-أ) الظاهرة الطبيعية وحدة متكررة تَظَرِد على غرار واحد ويعبر استثناء: إن وُجدت الأسباب ظهرت النتيجة. ومن ثم، نجد أن التجربة تُجرى في حالة الظاهرة الطبيعية على عينة منها ثم يُعمَّم الحكم على أفرادها في الحاضر والماضي والمستقبل.

٣ ب) الظاهرة الإنسانية لا يمكن أن تَظَرِد بدرجة الظاهرة الطبيعية نفسها، لأن كل إنسان حالة متفردة، ولذا نجد أن التعميمات، حتى بعد الوصول إليها، تظل تعميمات قاصرة ومحدودة ومنفتحة تتطلب التعديل في أثناء عملية التطبيق من حالة إلى أخرى.

٤-أ) الظاهرة الطبيعية ليست لها إرادة حرة ولا وعي ولا ذاكرة ولا ضمير ولا شعور ولا أنساق رمزية تُسقطها على الواقع وتتركه من خلالها، فهي حاصصة لقوانين موضوعية (برانية) تُحركها.

٤-ب) الظاهرة الإنسانية على خلاف هذا، ذلك لأن الإنسان يتسم بحرية الإرادة التي تتدخل في سير الطواهر الإنسانية، كما أن الإنسان له وعي يسقطه على ما حوله وعلى ذاته فيؤثر هذا في سلوكه. والإنسان له ذاكرة تجعله يُسقط تجارب الماضي على الحاضر والمستقبل، كما أن غور هذه الذاكرة يُغير من وعيه بواقعه وضمير الإنسان يجعله يتصرف أحياناً بشكل غير منطقي (من منظور البقاء والمنفعة المادية) كما أن الأنساق الرمزية للإنسان تجعله يُلوّن الواقع البراني بألوان حيوانية.

٥-أ) الطواهر الطبيعية يتم مظهرها عن غيرها، ويدل عليه دلالة تامة بسبب ما بين الظاهر والباطن من ارتباط عضوي شامل يؤخذ ما بينهما فيجعل الظاهرة الطبيعية كلاً مصمتاً تحكمه من الداخل والخارج قوانين بالغة في الدقة لا يمكنها الفكك منها، ولهذا تنجح الملاحظة الحسية والملاحظة العقلية في استيعابها كلها

٥-ب) الطواهر الإنسانية طاهرها غير باطنها (بسبب فعاليات الضمير والأحلام والرموز) ولذا فإن ما يصدق على الظاهر لا يصدق على الباطن. وحتى الآن، لم يتمكن العلم من أن يلاحظ بشكل مباشر التجربة الداخلية للإنسان بعواطفه المكبوتة وأحلامه الممكنة أو المستحيلة.

٦-أ) لا يوجد مكون شخصي أو ثقافي أو قرائي في الظاهرة الطبيعية؛ فهي لا شخصية لها، مجردة من الرمان والمكان تجردها من الوعي والذاكرة والإرادة.

٦-ب) المكون الشخصي والثقافي والداتي مكون أساسي في بنية الظاهرة الإنسانية. والثقافة ليست شيئاً واحداً وإنما هي ثقافات مختلفة، وكذا الشخصيات الإنسانية.

٧-أ) معدل تحول الظاهرة الطبيعية يكاد يكون منعماً (من وجهة نظر إنسانية)، فهو يتم على مقياس كوني، كما أن ما يلحق بها من تغير يتبع نمط برنامج محدد، ولذا فإن الطواهر الطبيعية في الماضي لا تختلف في أساسياتها عنها في الحاضر، ويمكن دراسة الماضي من خلال دراسة الحاضر.

٧-ب) معدل التغير في الطواهر الإنسانية أسرع بكثير ويتم على مقياس تاريخي، وما يطرأ عليها من تغير قد يتبع أنماطاً مسبقة، ولكنه قد يتسلخ عنها. وعالم الدراسات الاجتماعية لا يستطيع أن يرى أو يسمع أو يلمس الطواهر الإنسانية التي وقعت في الماضي، ولذا فهو يدرسها عن طريق تقارير الآخرين

الذين يلونون تقاريرهم برؤيتهم، مكان الواقعة الإنسانية في ذاتها تُفقد إلى الأبد فور وقوعها.

٨-أ) بعد دراسة الطواهر الطبيعية والوصول إلى قوانين عامة، يمكن التثبت من وجودها بالرجوع إلى الواقع ولأن الواقع الطبيعي لا يتغير كثيراً، فإن القانون العام له شرعية كاملة عبر الزمان والمكان.

٨-ب) بعد دراسة الطواهر الإنسانية، يصل الإنسان إلى تعميمات فإن هو حاول تطبيقها على مواقف إنسانية جديدة فإنه سيكتشف أن المواقف الجديدة تحتوي على عناصر جديدة ومكونات خاصة، إذ من غير الممكن أن يحدث في الميادين الاجتماعية ظرفان متعادلان تماماً، ومتكافئان من جميع النواحي.

٩-أ) لا تتأثر الطواهر الطبيعية بالتجارب التي تُجرى عليها سلباً أو إيجاباً، كما أن القوانين العامة التي يُحردها الباحث والبيوعات التي يطلقها لن تؤثر في اتجاهات مثل هذه الطواهر، فهي خاصة تماماً للبرامج الطبيعي.

٩ ب) تتأثر العاصر الإنسانية بالتجربة التي قد تُجرى عليها، فالأفراد موضوع البحث يحوّلون من سلوكهم (عس وعي أو عس وعير وعي) لوجودهم تحت الملاحظة، ففي إمكانهم أن يحاولوا إرضاء صاحب التجربة أو يفوضوا مس نتائجهم. كما أن البيوعات التي يطلقها الباحث قد تزيد من وعي الماعل الإنساني وتغير من سلوكه.

١٠-أ) يمكن للباحث الذي يدرس الظاهرة الطبيعية أن يتحرد إلى حد كبير من أهوائه ومصالحه، لأن استجابته للظاهرة الطبيعية وللقوانين الطبيعية يصعب أن تكون استجابة شخصية أو أيديولوجية أو إنسانية، ولذا يمكن للباحث أن يصل إلى حد كبير من الموضوعية.

١٠-ب) أما الباحث الذي يدرس الظاهرة الإنسانية فلا يمكنه إلا أن يستجيب بعواطفه وكيانه ونحيزاته، ومن خلال قيمه الأخلاقية ومطبوعاته الجمالية والروحية، ولذا يصعب عليه التجرد من أهوائه ومصالحه وقيمه التي تعوقه في كثير من الأحيان عن الوصول إلى الموضوعية الصارمة

ولكل ما تقدم، فإن من الممكن إجراء التجارب المباشرة المضبوطة المتكررة على العناصر الطبيعية، ويمكن قياسها بمقاييس كمية رياضية، فهي تخلو من الاستثناءات والتركيب والخصوصيات، ويمكن التوصل إلى قوانين عامة تسم بالدقة تنطبق على الظاهرة في كليتها وفي جوانبها وبرائتها أما الظاهرة الإنسانية، فلا يمكن إجراء التجارب المباشرة المنضبطة عليها ويمتحيل تصويرها بالمعادلات الرياضية الدقيقة إذ لا تخلو من الاستثناءات والتركيب والخصوصيات، ولذا لا يمكن التوصل إلى قوانين عامة (وإن تم التوصل إلى قوانين فلا بد أنه تعورها الدقة والصبط). وهناك عدد كبير من الكتاب العربيين من أوائلهم فيكون، ومن أهمهم كانط وديلتاي وريكترت، ينطلقون من محاولة التمييز بين الإنسان والطبيعة. ولكن غالبية المفكرين الغربيين يدورون في إطار الواحدية المادية (أو الواحدية المثالية) ويحاولون القضاء على هذه الثنائية تماماً وإلغاء الخير الإنساني وبالتالي يدافعون عن وحدة العلوم.

إشكالية الإنساني والطبيعي في العالم العربي

نمة وعي عميق بإشكالية التمييز بين الإنساني والطبيعي في الأدبيات العربية، فالفكر الماركسي د. هزاد مرسي يدعو بوضوح في كتاب (إشكالية العلوم الاجتماعية) في دراسة له بعنوان ((المنهج بين الوحدة والتعدد)) إلى عدم التمييز بين الإنسان والطبيعة، فيعرف الإنسان بأنه ((قوة من قوى الطبيعة))؛ إنسان طبيعي/ مادي يتكيف معها، ولكنه في الوقت نفسه يُعيد صياغتها. وهذه هي

الإشكالية الكبرى التي تواجه الماديين ودعاة العلمانية الشاملة: هل الإنسان الطبيعي / المادي يدعى للطبيعة أم أنه يهيمن عليها؟ وتوضح الإشكالية في كتابات د. فؤاد مرسى نفسه، فهو يؤكد أن الإنسان سيرداد وعياً، ومن ثمَّ سيرداد بُعداً عن الحيوان. ولكنه يعود ويُعرّف الإنسان في إطار طبيعي مادي ويجد أن «الاقتصاد هو مجال رئيسي للعلاقة المتبادلة بين الطبيعة والمجتمع»، فبعد أن «ابتعد» الإنسان عن الحيوان، وهو ما يعني ابتعاده عن الطبيعة وتفرقه عنها فإنه يعود فيدخل في علاقة «تبادلية» تفرص المساواة الكاملة وتظهر هذه التبادلية بشكل أوضح حين يُوحّد د. فؤاد مرسى بين الطبيعة والمادة، فيقول «لهذا أصبح العلم كله، طبيعياً واجتماعياً، علماً ذا طابع اجتماعي»، و«أصبح تقدّم البشرية حالياً رهناً إلى حدّ كبير بالتداخل الأكبر والتفاعل بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية»، والتداخل والتفاعل قد يعني ثنائية (وهو ما يرفضه المكر المادي)، وقد يعني مساواة وتوحداً، وهو الأرجح، ولذا نجد في السطر التالي يقول: «إن كل محاولة للفصل بين المجتمع والطبيعة تصبح محاولة وهمية. مرسى المجتمع هو جانب من وجود الطبيعة»، ولكنّه يعود للثنائية فيقول: «وتاريخ المجتمع هو تاريخ امتلاك الإنسان للطبيعة»، ثم يعود للواحدة فيقول: «إن وحدة الثورتين التكنولوجية والاجتماعية كفيلة في المستقبل أن تجعل من البشر لأول مرة في التاريخ، السادة الحقيقيين للطبيعة». ثم يتحدث عن احتدام الصراع بين الطبيعة والإنسان وعن «الإنسان الشامل الذي يختزن في نفسه قدراً لا مثيل له من المعرفة بالكون كله». ولكن ما النتيجة النهائية لهذا التآرجح الكوميدي بين الاندماج العضوي في الطبيعة والإذعان لها من جهة، والانفصال عنها وتملكها والهيمنة عليها من جهة أخرى؟

يختتم الدكتور مرسى مقاله بقوله «هناك يتوحد الإنسان تماماً مع المجتمع والطبيعة» أي إن الحالة الجنينية تنحصر تماماً، وعلى كلّ، فإن عنوان هذا الجزء

من المقال هو «نحو وحدة الكون» وليس: نحو مركزية الإنسان في الكون أو هيمنته عليه.

ولكن العدد الأكبر من علمائنا الأجلاء كانوا من المدافعين عن الإنسان ضد المادية والطبيعية فعلى سبيل المثال، يقول الدكتور حامد عمار في كتابه من (همونا التربوية والثقافية)

«إن منهج التفكير العلمي الذي أرسنه العلوم الطبيعية قد شاع باعتباره المنهج الصحيح الوحيد في الوصول إلى المعرفة الصحيحة. وأصطلحت العلوم الاجتماعية الإنسانية هذا المنهج في دراستها وبحوثها. بيد أن معظمها قد توقف عند المرحلة البيوتومية من مناهج البحث العلمي الطبيعي، واختزال المنهج إلى تجرئة الطواهر وتفكيك أجزائها، ومحاولة فرض الفروض المرتبطة بذلك الجزء أو ذاك، وإخضاع الفروض حوله للمقياس والاختبار وجرى العرف عند الكثيرين على اعتبار النتائج علمية ثابتة غير قابلة للتعديل.

وأطلق على هذه التجرئة للطواهر وإخضاعها للدراسة الميدانية العيبة ما عُرف باسم المنهج الإميريقي أو الوصفي، محلاً للطاهرة كما توجد في موقعها الزمني والمكاني... ودون تصور لأنواع العلاقات ودينامياتها في الظاهرة المدروسة مع سياقها الثقافي الاجتماعي ومن ثم فقدت الدراسة مظلوماتها العنصرية الدينامية في إطار الزمان والمكان والبعد التاريخي لشأتها وتطورها وتوطيعها الاجتماعي.

واستقر في أذهان كثير من الباحثين الاجتماعيين أن نتائجهم علمية لا يرقى إليها التصحيح... وأصبح من المسلمات في الرسائل الجامعية في العلوم الاجتماعية الإنسانية ألا تُعاد دراسة الموضوع؛ لأن ما سبق من بحوث قد استقر، باعتباره، حقائق علمية ثم إن هذه البحوث تدعي الموضوعية العلمية

المنطقية، وأد لا شأن لذات الباحث أو أيديولوجيته أو تحيزات أي تدخل في مختلف مراحل البحث وتفسيراته، وإنما جاءت النتائج العلمية من خلال معطيات الواقع العملي

ومع هذا الاعتزال الإمبريقي الوصفي الوظيفي للمنهج العلمي الطبيعي في آفاقه الرحبة والمتحددة، فإن ثمة مناهج أخرى للمعرفة العلمية تبدأ من الملاحظة والمشاركة الملاحظة (بكسر الحاء) امتداداً إلى الحس التاريخي والوعي الذاتي. والبصيرة والحس، والمهم الكيفي في السياق الثقافي الاجتماعي التاريخي والخبرة الإنسانية. وليس بالضرورة أن تلجأ تلك المناهج إلى البيانات الرقمية والقياس؛ إذ إن تلك الأدوات كثيراً ما تُشوّه المعرفة بعالم الوعي والخبرة والفهم الوعي للواقع وإمكانات المستقبل، فضلاً عن قصورها عن فهم القيم وديناميات الدوافع والأخلاق.

إن هذه الأساليب والأدوات المعرفية تصبح علمية ما دامت تقوم على ملاحظة منتظمة أو خبرة مطردة، وما دامت بياناتها وشواهدنا منطقية ومتسقة في نموذج مفاهيمي وتدعم علميتها مع اختبارها وتقييمها على أرض الواقع ومن خلال الممارسة، وقد تدعم فيما بعد بحجج كمية للتوضيح والتعزيز ومن هنا فإن على العلوم الاجتماعية الإنسانية أن تُعنى بمعالجة القضايا الوعية والقيمة المستمدة من الخبرة الإنسانية وبمعالجتها فيما يستقر بها من الشعور والوعي ومن اللا شعور والحس دون أن تُنقص عوامل الذاتية من جملوى المعارف المتولدة من مثل هذه المناهج. وفي قضايا التربية والاجتماع وعلم النفس مساحات عريضة لجندوى توظيف تلك المناهج بما فيها من ضبط وتنظيم وقابلية للمراجعة والتصيد والتطوير).

وفي كتاب (إشكالية العلوم الاجتماعية)، يُبَيِّن الدكتور حس الساعاتي في مقال بعنوان «إشكالية المنهج في العلوم الاجتماعية»: أن علماء الاجتماع الذين

تأثروا بمناهج الدراسة والعلوم الطبيعية يذهبون إلى ((أن العلوم الاجتماعية، وعلى رأسها علم الاجتماع، لا تكون علوماً بمعنى الكلمة، أي دقيقة ومضبوطة النتائج، إلا إذا ترسّم علماءها خطأ الباحثين في العلوم الطبيعية التي يركز محور التفكير في ظواهرها على التجريب، أي ما يجروبه عليها من تعبير مقصود وبطريقة مرسومة من قبل، مستهددين أهدافاً معينة يستتجون منها الحقائق، إذا تكرر استقرارها من تجارب مماثلة صارت نظريات علمية أو قوانين ثابتة.

وقد فات هؤلاء العلماء الغربيون، وغيرهم ممن قفلوهم في مسارهم المكري من دون روية واستبصار، أن الظواهر الاجتماعية تختلف تماماً عن الظواهر الطبيعية التي لا عقل ولا إرادة لعناصرها، والتي يسمّ مطهرها عن محرّرها، لأنها، في رأيها، أحادية النسق، تحكمها كلاً أو جزءاً قوانين ونظريات واحدة لا تتبدل. ولذلك نجد أن كلاً من الملاحظة الحسية، أي المشاهدة، والملاحظة العقلية، أي التأمل والاستبصار، وجميع خطوات التجريب التي تُجرى عليها، بوصفها ظواهر طبيعية أحادية النسق، تستوعبها كلها في جميع مظاهرها، لأن ظواهرها لا يختلف عن بواطنها في شيء، حتى إنه ليدل عليه دلالة تامة، لما بين الظاهر والباطن من ارتباط عضوي شامل متكامل.

أما الظواهر الاجتماعية فتختلف عن الظواهر الطبيعية في أنها، بوصفها ظواهر عصرها الأساسي الإنسان الاجتماعي العاقل ذو الإرادة، الذي يعيش مُعاشراً لغيره من البشر ومرتبطاً بهم بشتى العلاقات الاجتماعية، نقول تختلف في أنها ثنائية النسق. فكما أن للإنسان جوارية وبرانية، فهي بالمثل ذات نسقين، أحدهما جواني أي باطن، والآخر براني أي ظاهر. ومادامت كذلك، فإن البحث فيها ينقسم إلى قسمين: أحدهما يُعنى بالنسق البراني، أي بما جيّد من الظاهرة الاجتماعية للحواس متدرّكه وتتعقله، والآخر يُركّز على النسق الجواني الخفي منها، الذي يُعدُّ غرفة عمليات للنسق البراني، ليستجلبه ويدركه ويتعقله))

الشرح والتفسير

انطلاقاً من ثنائية الإنسان والطبيعة يتم التمييز بين الشرح والتفسير (بالألمانية: *verstehen*)، وكلمة يشرح أصبحت تعني يشرح بشكل كامل أو يُزيل اللبس تماماً. بل وأصبحت لها أبعاد تفكيكية، فهي تعني تعريف أسباب الظاهرة وردها إلى مبدأ عام واحد أو عدة مبادئ. كما أنها قد تعني يقطع أو يترغ السر عن. وهذه الأبعاد ليست واضحة في اللغة العربية بالقدر الكافي، إلا أنها أكثر وضوحاً في اللغة الإنجليزية. فكلمة يشرح باللغة الإنجليزية هي *explain* من الفعل اللاتيني *إكسبلاتاري* *explanare*، بمعنى يُسطّح الشيء أو يمسّحه أو يجعله مسطحاً (كلمة *plane* الإنجليزية تعني السطح المستوي). هذا على عكس فعل *إنتربريت* *interpret* (من الفعل اللاتيني *إنتربريتاري* *interpretari* وهو يعني يُفاوض). ففعل *إنتربريت* يعني يُسرّز المعنى الكامن ويوضحه ويؤزل النص ويعطي تفسيراً للموضوع ويترجم أو يقوم بدور المترجم، ومن الواضح أن كلمة يشرح تدور في إطار المرجعية الموضوعية: يُسطّح ويُسوّي حتى يستوي مع معيارية برائية، أما كلمة يُفسّر، فهي لا تنفي الأبعاد الذاتية الاجتهادية لعملية الإدراك.

وهذا التداخل بين التفسير (بمعنى الاجتهاد في فهم الظاهرة وجعلها مفهومة إلى حد ما من خلال التعاطف معها وفهمها أو تفهمها من الداخل) والشرح (بمعنى إدخال الظاهرة في شبكة السببية الصلبة المطلقة والقوانين الطبيعية وكشف العلاقة الموضوعية بين السبب والنتيجة) يعود إلى أن العلوم الطبيعية والرياضة بساذجتها العقلانية الموضوعية المادية تلقي بظلالها الكثيفة على العلوم الإنسانية بالاستنباط (العقلاني) هو منهج العلوم الرياضية، والاستقراء (التجريبي) هو منهج العلوم الطبيعية، وكلاهما يحاول أن يصل إلى درجة عالية من الدقة والعمومية في نتائجه. ومن ثم، يحاول بعض علماء الدراسات الإنسانية تبني المناهج السائدة في العلوم الطبيعية والرياضية (العلوم الدقيقة!)

ويحاولون تفسير الطواهر الاجتماعية والإنسانية تماماً مثلما تُفسّر الطواهر الطبيعية بطريقة كمية، فيتبنون نمادج رصد موضوعية عقلانية مادية، تُسقط الأبعاد الجوانية والخاصة والكيفية للظاهرة الإنسانية، وتهمل الدواجع والوعي والقيمة تماماً، ثم تُرَدُّ الظاهرة في كل تفاصيلها إلى قانون أو مبدأ عام واحد، وتُزال كل المسافات والشعرات والثائبات والخصوصيات، حتى تفصل إلى ما يُنصّر أنه التعبير الموضوعي الكامل أو شبه الكامل للظاهرة، أي إن دراسة سلوك الإنسان لا يختلف عن دراسة سلوك البركات فكلاهما يُدرّس من خلال سلوكه البراني وحركته الخاصة (ومع هذا، ينبغي الإشارة إلى أن العلوم الطبيعية نفسها قد انسلخت عن هذه الرؤية وأصبحت أكثر احتمالية في رؤيتها، كما أنها أخذت بالتدريج تكون لنفسها عالماً خاصاً بها مؤلفاً من كيانات عقلية ورياضية، لا نستطيع أن نجد لها وجوداً في عالم الطواهر. ويدلّ أن القرص العلمي، الذي كان يمثل الخطوة الثانية التي تلي خطوة الملاحظة والتجربة والذي كان يشير إلى مُدركات حسية، أصبح في المنهج العلمي للمعاصر عرضاً صورياً لا يشير إلى مُدركات -ية، وبأني ابتأ على الملاحظة والتجربة. لكن المرض العلمي لم يعد تعميقاً لوقائع تجريبية - كما كان شائعاً في الماضي - وإنما هو نتاج العبقرية العلمية الخلاقة التي تأتي به بأية طريقة أو بأي منهج. وما يهم في القرص العلمي مدى قدرته على أن تجعل هذا العالم معهوداً ومعقولاً، أي إن الحاجة إلى حقائق صلبة أو مسببة صلبة لم تعد موجودة)

وفي العالم العربي، اكتشف كثير من العلماء سذاجة، بل وتفاهة، الرؤية التجريبية والوضعية (الموضوعية/المادية) التي تنصر على الحقائق الصلبة وعلى السببية الصلبة والمطلقة، والتي ذهبت إلى أن قوايين التاريخ والمجتمع الإنسانيين تشبه قوايين الطبيعة (بالمعنى السادس لفكرة القانون العلمي) وحاولت اكتشاف هذه القوايين وصياغتها بطريقة «علمية» دقيقة كمية، وأصر هؤلاء العلماء

الذين رفضوا مثل هذه الرؤية الساذجة على ضرورة التمييز بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية وعلى ضرورة رفض فكرة وحدة العلوم وواحديتها. ومن مظاهر هذه الثورة محاولة التمييز بين الشرح من جهة والفهم (بمعنى الفهم والتفسير الاجتهادي) من جهة أخرى.

وقد بدأ استخدام الفعل الألماني فرشتين *verstehen* بمعنى يفهم أو يفهم في مقابل إركليرين *erklären* بمعنى يشرح من خلال ملاحظة الحوادث وربطها بالحوادث الأخرى حسب القوانين الطبيعية، وذلك لوصف عملية فهم السلوك الإنساني المركب من خلال التعاطف وإدراك الدوافع الإنسانية (في مقابل شرح الأسباب). وقد استخدم هذا المصطلح كلٌّ من فلهلم ديلتاي، وجورج ريميل، وكارل ياسبرر، وماكس فيبر وآخرون. وقال ياسبرر: «إن الحياة النفسية الإنسانية لا يمكن دراستها من الخارج، كما أن الحقائق الطبيعية لا يمكن دراستها من الداخل. الأولى يمكن فهمها من خلال النفاذ النفسي، أما الثانية فيمكن شرحها من خلال دراسة العلاقة الموضوعية المادية».

وفارن ياسبرر بين دراسة خنجر تسقط من عل (من جهة) ودراسة علاقه تجارب الإنسان في طفولته ببعض الأمراض النفسية في شبابه وشيخوخته (من جهة أخرى)، فالأول لا يمكن أن يراه إلا بشكل براني (في إطار قانون المادية)، أما الثاني فيتطلب عمليات فكرية وعقلية أكثر تركيياً.

ولكن المصطلح ارتبط أساساً باسم ماكس فيبر. فقد بين فيبر الفرق بين الرصد الموضوعي المادي وعمليات التفسير الاجتهادية حين قال: إن دراسة حظيرة الدجاج أمر جدد مختلف عن دراسة المجتمع الإنساني، فمعلم اجتماع الدجاج لن يدرس سوى أنماط سلوكية متكررة من الخارج يمكن فهمها في إطار المثير المادي والاستجابة السلوكية. ونحن لا نعرف شيئاً عن العالم الجواني للدجاج وعواطفه وأفكاره وتأملاته إن كان هناك مثل هذا العالم. أما

في حالة المجتمع الإنساني، فتح مروودون بقدر كبير من المعرفة عن العالم الجواني للإنسان (تتوصل إليه من خلال معرفتنا لقواتنا ومن خلال ألفتنا للطبيعة البشرية) وعن الدوافع الداعية المركبة وعالم المعنى الذي يسبح فيه السلوك الإنساني.

ولذا، إذا كان من الممكن شرح سلوك الدجاج في إطار شبكة السببية الصلبة المطلقة ومن خلال الملاحظة البرانية المباشرة، فلن يكون هذا كائناً بالسبب للبشر والمحاولة الوضعية السلوكية لوصف عالم الإنسان من خلال سلوكه البراني محكوم عليها بالفشل ومحكوم عليها بأن تظل سطحية تافهة، فهي بإصرارها على ضرورة الشرح البراني الموضوعي تستبعد قضايا إنسانية أساسية مثل إشغال الإنسان بمصيره وتجربته في الكون وإحساسه بالاغتراب ولكن هذا لا يعني أن السلوك الإنساني لا يخضع لأية سببية، وإنما يعني أن الرصد البراني لا يكفي، والمطلوب هو عملية تفسير من خلال المهم العميق والتعاطف المستمر والإدراك المبدع لتركيبية الدوافع الإنسانية وعموضها

فشل النموذج المادي في تفسير ظاهرة الإنسان

تؤكد العقلانية المادية عناصر التعانس والتكرار والكم والسببية والآلية، ولذا فهي تتسم بمقدرة عالية نوعاً على رصد حركة الأشياء ودراستها، فالعقلانية المادية تتحرك في إطار الواحدية المادية التي تخضع لها الأشياء، أما الإنسان فهو ظاهرة تتجاوز حدود الواحدية المادية. ولذا فإن سلوكه، سواء في مبله أو ضعفه، في بطولته أو خفاسته، ليس ظاهرة مادية محضة، وإنما ظاهرة مركبة لأقصى حد

١ - عقل الإنسان له مقدرات تتحدى النموذج التفسيري المادي، حتى إننا نجد عالماً مثل تشومسكي يكر تماماً أن عقل الإنسان مجرد صمعة يصماء سلبية

(وهو الافتراض الوحيد المتاح أمام الماديين) وإنما هو عقل نشط يحوي أفكاراً كامنة عظرية.

ولذا، يجد أن تشومسكي يتحدث عن معجزة اللغة باعتبارها ظاهرة لا يمكن تفسيرها في إطار مادي، وإنما في إطار نموذج توليدي يفترض كمون المقدرة اللغوية في عقل الطفل، وهذا الكمون يعني أن العقل ليس مجرد الملح - مجموعة من الخلايا والأنزيمات.

وجان يباحه يقلم رؤية توليدية لتطور الإنسان وتطور إحساسه بالزمان والمكان. وتزايد الاعتماد على النماذج التوليدية، في مقابل النماذج التراكمية، هو دليل على تراجع النموذج المادي.

٢- ثم نأتي إلى مشكلة العكر. يدعي الماديون أن العكر هو صورة من صور المادة أو أثر من آثارها (والعقل صمحة يبعث تتراكم عليها المعطيات الحسية وتتحول إلى أفكار كلية بطريقة آلية). وهي مقولة قد تبدو معقولة، ولكنها تخلق من المشاكل أكثر مما تحل. والسؤال هو: لماذا يأخذ الفكر هذه الصورة بالذات؟ ولماذا تختلف أفكار شخص عن أفكار شخص آخر يعيش في الظروف نفسها؟ وهل الأفكار عصارات وأنزيمات تتحرك أم أنها شيء آخر؟ وما علاقة المؤثر المادي بالاستجابة العكرية أو العاطفية؟ ولماذا فكرة مثل السبية. المعطيات الحسية المادية غير مترابطة ولا علاقة لها بأي كليات. ومع هذا، يُسرك العقل الواقع لا كوفائع متناثرة وإنما كجزيفات تنضوي تحت كل متكامل، ولا يمكن أن يتم الإدراك إلا بهذه الطريقة. ولذا، يجد أن الماديين (في عصر ما بعد الحداثة) ينكرون تماماً فكرة الكل، ويعلنون بيشه موت الإله الذي يعي في الواقع نهاية الكل ومحرم الماديين والطبيين على الكل أمر طبيعي، ففكرة الكل تدرك بمحصرة الإنسان الذي يتجاوز النظام الطبيعي وحركة الأنزيمات والذرات والأرقام. ومن ثم، فإنها تخلق ثنائية راديكالية تستدعي مرجعية متجاوزة للنظام

الطبيعي وهي الإله. فالكل يؤكد تجاور الإنسان، وتجاور الإنسان يؤكد وجود الإله كمقولة تفسيرية معقولة. ولذا لا بد وأن تهاجم هذه الفلسفة فكرة الكل حتى يعود الإنسان إلى الطبيعة ويُستوعب فيها وهكذا بدأت المادية بمحاولة تحطيم معرفة الميتافيزيقا، وانتهت بالهجوم على فكرة الحقيقة ذاتها

٣- وهناك أخيراً حس الإنسان الخُلقي والديني، وحسه الجمالي، وبقته، وتساؤله عن الأسئلة النهائية الكبرى، وهي أحاسيس لا يمكن تفسيرها على أساس مادي، فهو أمر أكثر صعوبة من تفسير وجود الأفكار. وكما ينتهي الفكر المادي بإنكار الفكر والكل، فهو ينكر الحس الخُلقي والجمالي ويُسقط الأسئلة النهائية. عبارات مثل القتل ضرر وهذه اللوحة جميلة وقلق الإنسان بخصوص مصيره في الكون لا معنى لها من منظور مادي، تماماً مثل عبارة الله رحيم أو الله موجود، فكلها عبارات لا يمكن إثباتها أو دحضها من خلال المنهج العلمي المادي.

٤- والعنفات المادية تلور في إطار المرجعية المادية، ولذا فإنها ترسم صورة واحدة للإنسان، إما باعتباره شخصية صراعية دموية قادر على خرق كل الحدود وعلى إعلاء إرادته وتوظيف قواين الحركة لحسابه، أو باعتباره شخصية قادرة على التكيف مع الواقع والخضوع لقوانين الحركة. وهذه صورة مستقطبة غير حقيقية:

(أ) فالصورة الأولى تفشل في رصد تلك الجوانب البيلة في الإنسان مثل قدرته على التصحية بنفسه من أجل وطنه أو من أجل أبيه أو أمه، ومقدرته على ضبط نفسه من أجل مُثلٍ عالياً.

(ب) الصورة الثانية تؤكد أن الإنسان غير قادر على الثورة والتجاور وبالفعل، يلاحظ في العصر الحديث هيمنة نظم سياسية تسيطر عليها رؤى

تكنوقراطية محافظة ومع هذا، لم تنجح المادية تماماً في قمع الإنسان وتسويته بالأمر الواقع. فالإنسان لا يزال غير راضٍ، قلقاً إن لم يعبر قلقه عن نفسه من خلال الثورة الناضجة فهو يعبر عن القلق نفسه بأشكال مرصية.

٥ - المادية تفشل في تفسير إصرار الإنسان على أن يجد معنى في الكون ومركزاً له، وحينما لا يجد معنى له فإنه لا يسمّر في الإنتاج المادي مثل الحيوان الأعجم، وإنما يتفصح ويصبح عديمياً ويتعاطى المعدلات ويتحجر ويرتكب الجرائم دون سبب مادي واضح وقصبة المعنى ترداد حدة مع ترايد إشباع الجاسب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان لصيقة بشيء آخر غير مادي. والبحث عن المعنى قد عبّر عن نفسه على هيئة فنون وعقائد. وكما يقول علي عرث بيحوفيتش: فإن «الدين والعن مرتبطان بالإنسان منذ أن وُجد على وجه الأرض، أما العلم (المادي) فهو حديث، ومثل العلم المادي الذي يدور في إطار نماذج مادية في تفسير الإنسان وفي التحكم فيه هو دليل فشله في إدراك الطاهرة الإنسانية وإدراك أن الحلول التي يأتي بها حلول ناقصة»

المساواة والتسوية

إذا تم رصد الإنسان بشكل موضوعي، طبيعي/مادي، في إطار المرجعية المادية الكاملة، فإنه سيتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة والجوهر الإنساني، وهي أمور متجاوزة لعالم المادة وبدلاً من ذلك سيقوم الراصد العلمي بما يلي:

أ) سيتم رصد الفروق المادية بين الشعوب والأفراد بكل دقة وعناية، كما سيتم تسجيل الاختلافات في الذكاء والمقدرة العضلية والفروق الناجمة عن الاختلافات في البيئة، وسيتم كذلك تأكيد الاختلافات التشريحية بين الرجل والمرأة، وبين الأقوياء والضعفاء، وهذا تعبير عن الرغبة نحو تأليه الكون في النظم المادية. ولده، ليس من قبيل الصدفة أن عصرية التعالوت العربية، بما في ذلك

البارية والصهيونية، استندت إلى نظريات مادية عن الاختلافات بين الشعوب، وتم استبعاد الشعوب وإبادة الملايين وتدمير المصمورة باسم هذه المنظومة العلمية التي لا تعرف الرحمة أو التراحيم، ولا تعرف الضحك أو البكاء ولا الخير أو الشر، فهي لا تعرف سوى القوة والعنف والبقاء والهلاك. وهذه هي عنصرية التفاوت وعدم المساواة.

ب) يمكن للرصد العلمي أن يتعامل كل هذه الفروق ويركز على الصفات المادية العامة المشتركة بين كل البشر ووظائفهم البيولوجية (التعبير عن الرغبة نحو إنكار الكون). ولكن هذه الصفات مادية العامة المشتركة بين البشر هي ذاتها الصفات التي تربط بين البشر والقردة العليا، على سبيل المثال، وتسوي بينهم، وهذه عنصرية التسوية. فالرؤية المادية العلمية لا قرصد سوى الاختلافات المادية الواضحة أو الصفات العامة المادية المشتركة، أي إنها رؤية تتأرجح وبحدة بين التفتت الذي والوحدة الكونية العنصرية. وفي كلتا الحالتين، يتم استبعاد مفهوم الإنسانية المشتركة. وعنصرية التفاوت وعدم المساواة أمر معروف لدينا، ثم درا ته ونمحيصه، ولكن عنصرية الثرية هي أمر جديد تماماً، فهي عنصرية ما بعد الحداثة، وهذا ما سرركز عليه في بقية هذا الجزء.

أما المساواة، فهي أن يتعادل شيء ما وآخر في «(بعض) الوجوه وحسب، أما التسوية فهي إحداث التساوي بين شيئين في «(كل) الوجوه. والمساواة بين البشر هي مساواة بينهم في الأساسيات الإنسانية، أي فيما يعبر الإنسان كإنسان، أما التسوية فهي تسوية بين كل المخلوقات، البشر والحيوانات والجمادات، في كل الوجوه تقريباً. وكل من المساواة والتسوية نتاج عملية تجريدية، لكن المساواة تتم في إطار المرجعية المتعاوضة والإيمان بأن الإنسان مقولة مستقلة عن عالم الطبيعة/المادة برغم وجوده فيها ولذا، فإن التجريد بأحد شكل مراع السمات الشخصية والعردية عن البشر بحيث تظهر السمات التي

تميزهم بوصفهم بشرًا، والحدود التي تفصلهم عن بقية الكائنات، فتتضح تركيبة الإنسان وتميزه عن عالم الطبيعة/المادة. أما التسوية، فهي عملية تتم في إطار الطبيعة/المادة، ويتم نزع كل السمات غير المادية عن الإنسان لتظهر السمات المادية المشتركة بيه وبين بقية الكائنات، ومن ثم تترع عن الإنسان كل قداسة وخصوصية ومركزية وثنائية، وتسقط حدوده الإنسانية، ليصبح الإنسان مجرد مادة، شيئاً بين الأشياء يتساوى معها ويُسوَّى بها.

والمساواة، لهذا السبب، مفهوم إنساني أخلاقي ديني يستند إلى أسس غير مادي، مرجعية متجاوزة، أما ما يسمى بالمساواة في العصر الحديث، فهو في واقع الأمر تسوية، تتم في إطار مرجعية مادية كامنة، أي إنها عملية تفكيك للإنسان وتدمير وتقويض له بوصفه كياناً مستقلاً عن الطبيعة/المادة. وقد تتم مساواة الإنسان بالإنسان الآخر، ولكن تتم تسويتها بالإنسان الطبيعي المادي الذي يتساوى في كل الوجوه مع الكائنات الطبيعية الأخرى.

وفي تصوراً، فإن مفهوم المساواة في الغرب كان يدور في إطار المرجعية المتجاوزة، وكان ترجمة علمانية، واعية أو غير واعية، للفكرة للتوحيدية المتمثلة في قصة الخلق: خلق الله آدم، ونفخ فيه من روحه، وعلمه الأسماء كلها، وقد جثا كلها من صلب آدم. فتحة مساواة مبدئية بين البشر في الأساسيات الإنسانية، أي فيما يميزهم بشرًا، في جوهرهم الإنساني الذي يعصلهم عن عالم الطبيعة/المادة. وتتحقق إنسانية الإنسان بمقدار اقترابه من الحالة الإنسانية المثالية أو الجوهرية هذه، وبمقدار تجاوزه لكثير من دوافعه الطبيعية والمادية، التي تدفع به في عام الصيرورة، وبمقدار اقترابه من الحالة الإنسانية المثالية أو الجوهرية، وبمقدار تجاوزه لكثير من دوافعه الطبيعية والمادية، وبمقدار إعلائته لهذه الدوافع وتعبيره عنها من خلال أشكال إنسانية متميزة عن الأشكال الطبيعية المتاحة للمحيوانات، إذ ثمة اختلاف بيه وبين الطبيعة/المادة بسبب الثغرة أو المسافة التي

تفصل بينهما. وفي هذا الإطار، تصبح المساواة شكلاً من أشكال تحقيق الإنسانية وتحقيق جوهر الإنسان، فهي شكل من أشكال الاجتماع البشري وتحقيق لقيمة مطلقة متجاوزة للمادة والطبيعة، بل ومتجاوزة للواقع الإنسان المادية والجسدية، أي تجاوز لما يسمى الإنسان الطبيعي (المادي) واقترب لما يمكن أن نسميه الإنسان الرباني الذي يحوي داخله عناصر لا يمكن ردها إلى النظام الطبيعي، أو لما يمكن أن نسميه الإنسان في المنظور الهوماني والذي لا يمكن أن يُرد إلى الطبيعة/المادة.

ولو قلنا: «كلكم لآدم وآدم من تراب» في إطار المرجعية المتجاوزة، فإن آدم هنا يحوي داخله قيساً من الله سبحانه وتعالى يجعله مستخلفاً في الأرض، أو يحوي داخله ذاته التي ترفض الإدعاء للمادة، وبدا يصبح كائناً حراً مسؤولاً عن أفعاله، له هوية مستقلة، وإرادة مستقلة، ومقدرة على إدراك الخير والشر وما ينم عنهما وما يصر، ولا يمكن تفكيكه أو تقويضه. أما إذا قلنا العبارة نفسها في إطار المرجعية المادية الكامنة، فإننا نرى أن آدم هو تراب وحسب، ويمكن أن يُرد تماماً للتراب فيسوي بالطبيعة/المادة، فهو الإنسان الطبيعي الذي يمكن تفكيكه وتقويضه ورده إلى الطبيعة/المادة ولا وجود مستقل له عنها، تسري عليه القوانين الطبيعية سريانها على القروود والفرائس والأشجار. ولذا، فإن التسوية تعني اقتراباً متزايداً من حالة الطبيعة وتشكل هجوماً شرساً على الطبيعة البشرية وعلى كل معايير أو الموازين التي نفترض وجود مرجعية إنسانية متجاوزة، كما نأخذ شكل الابتعاد المتزايد عن الحالة الإنسانية والجوهر الإنساني والاقتراب المتزايد من العكرة للمادية الطبيعية. فالتسوية لا تتم من خلال اقتراب البشر من خصوصيتهم الإنسانية وإنما تكمن في مقدار تخليهم عن هذه الخصوصية ودورانهم في عالم الطبيعة العام حتى يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً، ثم يتطور هذا الإنسان ويزداد تخليه عن أي خصوصية إلى أن يصبح طبيعة/مادة محضاً

خاصة تماماً لقوانين الحركة. ويلاحظ أن الحركة هنا هي الحركة العامة للنمط الحلولي الكمومي الواحدي والتي تأخذ شكل التحلي التدريجي عن عبء الهوية الإنسانية، لا يحمل من تكليف ومسؤولية وإحساس بالحدود، والعودة المتزايدة إلى الحالة الرحمة حيث لا مسؤولية ولا هوية ولا حدود، فهو انتقال من المرجعية المتجاوزة والمركبة الإنسانية إلى المرجعية المادية الكامنة وإزاحة الإنسان عن المركز ثم إلى حالة السيولة الشاملة واختفاء كل المرجعيات.

ويلاحظ أنه، على حين أن الإطار التوحيدي والهيوماني يفترض أن المساواة الكاملة مثل أعلى لا يتحقق، لأن البشر يتفاوتون في قدرتهم على تحقيق الحالة الإنسانية، فإن الإطار الحلولي الكمومي الواحدي يفترض أنه يمكن الوصول إلى هذا التساوي الكامل بل والمطلق ولكن المساواة المطلقة، أي التسوية، لم تحقق قبها هي أيضاً لحظة الهولوسم والعدم المطلق، إذ يختفي الإنسان كياناً مستقلاً له قيمته ومركزيته، ويتحجم بالسيولة الكونية الرحمة الحلولية الكبرى، إذ يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً تماماً خاصصاً لقوانين الطبيعة ولا يختلف عن المطيور والقروء والميرقات.

ويتخاط معظم الدارسين بين المطيرين: المساواة في إطار المرجعية المتجاوزة (والتوحيد) والتسوية الحلولية الكمومية ويعود ذلك لأسباب، من بينها أنه عادة ما يتم فصل المؤشر والذال في العلوم الإنسانية عن سياقه ويصبح دالاً يشير إلى مدلول واحد. ولذا، فإنه إذا وردت كلمة مساواة، مقصوداً بها التسوية، في نص حلولي كمومي واحدي طبيعي مادي ووردت كلمة مساواة مقصوداً بها المساواة الإنسانية في نص يدور في إطار المرجعية المتجاوزة توحيدي وإنساني هيوماني، فإن الدارسين عادة ما يتصورون أن الكلمة تشير إلى مدلول واحد فيخلطون بينهما، برغم اختلاف الدلالات باختلاف السياق. ومما يساعد على هذا الخلط أنه في عصر النهضة في العرب، ظهرت رؤيتان إلهاديتان: واحدة متمركزة حول

الإنسان بوصفه كائناً مركباً حراً مستقلاً عن الطبيعة المتمركز حول الذات، والأخرى متمركزة حول الطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع). وقد تم تصغيرهما على أنهما رؤية واحدة، مع أنهما مختلفتان تماماً. ففي إطار الرؤية المتمركزة حول الإنسان، يصبح الإنسان مركزاً للكون، خليفة للإله أو بديلاً له، وبشكل مرجعية نهائية متجاوزة نوعاً لعالم المادة، فيظل هناك شكل من أشكال الهرمية والثباتية (أعلى/أسفل - إنسان/طبيعة - ذات/موضوع) وهي بقايا الرؤية التوحيدية بعد علمتها. ولكن نطاق الرؤية الحلولية الكمونية الواحدة المادية يتسع ويرداد تغلغلها وهيمنتها إلى أن تنحسر الرؤية الإنسانية الهيومانية تماماً، ويتم رد الإنسان إلى عالم الطبيعة والمادة، وتظهر مركزية الطبيعة/المادة والمرجعية المادية للكامنة. ويستمر اتساع نطاق الواحدة المادية إلى أن يتم تصغير أي مطلق أو معيار أو مرجعية متجاوزة أو نهائية (إلهية كانت أم إنسانية) لتصل إلى عالم لامركز له (عالم ما بعد الحداثة) يتساوى فيه الإنسان تماماً بالأشياء، ويتم التسوية بينهما إذ يتم الهجوم على أي مركزية أو معيارية.

الهجوم على الطبيعة البشرية

تنكر الفلسفة المادية وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، فهي تدور في إطار المرجعية المادية للكامنة، ووحدة الوجود المادية. ومن ثم، لا يحقق أي عصر في الكون تجاوزاً، بما في ذلك الإنسان. والفلسفة العقلانية المادية، حينما تتعامل مع الإنسان، تنظر إليه في إطار نموذج تحليلي مادي/طبيعي، يستبعد كل خصائصه غير الطبيعية مثل تركيبته ومقدرته على التجاوز، واستقلاله عن المقولات المادية/الطبيعية، ثم تقوم بتعكيكه إلى عناصره الأولية المادية ((الحقيقية))، وترده في كليته إلى مبدأ مادي واحد، وتقوم بتعميم المبادئ العلمية والرياضية على جميع الظواهر بما في ذلك الإنسان - ومن هنا الهجوم المادي

الحتمي الشرس على الطبيعة البشرية والجهر (الإنساني، أي على تلك السمات التي تُميز الإنسان كإنسان: قدرته على التجاوز، أو انشعاله بالأسئلة النهائية الكبرى، أو استقلاله عن الطبيعة/المادة فمفهوم الطبيعة البشرية يعني أن ثمة مقولة مستقلة داخل النظام الطبيعي المادي تُسمى الإنسان تستعصي على التفسيرات الطبيعية/المادية، وهذا يمثل فصيحة معرفية، إذ إن ثنائية الإنسان/الطبيعة، ستشير إلى ثنائية أخرى: الإنسان/الإله أو الخالق/المخلوق. ولذا، لا بد وأن تُستوعب الطبيعة البشرية تماماً في النظام الطبيعي، ولا بد وأن يخفي الإنسان كإنسان وأن تهيمن المرجعية الكامنة الواحدة المادية، وأن تسرول كل الثنائيات أو تُعيد بحيث تصبح متوازنة ومتعادلة تماماً.

ومع هذا، يحدث أحياناً في داخل المنظومة الواحدة المادية أن يصبح الإنسان هو مركز الكون المتجاوز له، فتظهر ثنائية الإنسان/الطبيعة، وهذا هو أساس الفكر الإنساني الهيوماني، المتمركز حول الذات، ومرجعية متجاوزة في إطار مادي. ولكن مثل هذه الثنائية ثنائية واهية غير حقيقية، فالفلسفة المادية، كما أسلفنا، سكر وجود أي جوهر مستقل عن حركة المادة، ومن ثم لا يمكن لأي عنصر، بما في ذلك الإنسان، أن يحقق تجاوزاً للنظام المادي الطبيعي ولذا، لا بد أن تسري الفوائس الواحدة المادية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير على الإنسان سريانها على الطبيعة، فيصبح الإنسان بوعيه وفهمه وحسه الخلقى جزءاً لا يتجزأ من حركة المادة عاصعاً لها، وتصبح هي المركز، ويتنصر الموضوع على الذات، ويذوب الإنسان ويختفي ويقعد قدرته على التجاوز، ويُستوعب تماماً النظام الطبيعي. فموت الإنسان هو نتيجة حتمية للرؤية المادية وموت الإله.

وسنحاول أن نضرب بعض الأمثلة المعاصرة على هذا الهجور الشرس على الإنسان وعلى الطبيعة البشرية:

١- وحدة العلوم

لنأخذ أحوار الدائر مد عصر النهضة، والذي لم ينته بعد، عن وحدة العلوم. فهناك من يرى أن هناك علوماً وحسب، يمكن عن طريقها دراسة كل من الإنسان والطبيعة دون تمييز أو تمريق بين علوم طبيعية وأخرى إنسانية، وهؤلاء يرون أن كل العلوم تهتم بوقائع لا تختلف في حالة الإنسان عن حالة الحيوان، ولكن هناك أيضاً من يرى أن العلوم الإنسانية لا بد وأن تظل مستقلة تماماً عن العلوم الطبيعية. فوقائع العلوم الإنسانية في تصورهم تختلف عن وقائع العلوم الطبيعية فالواقعة في السياق الإنساني ينتجها موجود إنساني له طاهر وباطن، وله معايير وقيم وأهداف ومقاصد ومشاعر وهواجس، أما وقائع العلوم الطبيعية فهي مجرد حركة في الزمان والمكان ولها وجود حسي وملموس والوقائع الإنسانية ليست ماثلة أمامنا بشكل مباشر، فهي مرتبطة بعالم الدوافع التي تحركها، والرموز التي تعبر عنها، وحتى يمكننا الوصول إليها لا بد وأن نكد ونتعب ونفسر ونتعاطف مع الإنسان، أما الوقائع الطبيعية فهي وقائع مباشرة نحدح الإلهاء، ولا نحتاج إلى أي شيء، ولما الوقائع الإنسانية تخضع للفهم الذي يتم إلى المعاني الباطنة داخل الأشياء، أما الوقائع الطبيعية تخضع للتفسير. إن الوقائع الإنسانية ذات طبيعة كمية خالصة، أما الوقائع الطبيعية فيمكن التعبير عنها بلغة الكم.

وعن لو دققنا النظر لوجدنا أن الصراع الدائر هنا هو صراع بين المرجعيتين، المرجعية المتجاوزة والمرجعية الكامنة، يأخذ شكل صراع بين دعاة الإيمان بالإنسان المتجاوز للطبيعة، الذي يستند وجوده إلى نقطة خارج النظام الطبيعي، من جهة ومن جهة أخرى دعاة الإيمان بالطبيعة المادية التي تحوي داخلها ما يكفي لتفسيرها والذين يساؤون بين الإنسان والكائنات الطبيعية ويسوون بينهما فيسقطون الإنسان كمقولة مستقلة في النظام الطبيعي. ومن هنا، نحن

نصعهم بالعداء للإنسان (بالإنجليزية أنتسي هيومانيزم anti-humanism). فدعاة الإيمان بالطبيعة يرون أن القوانين العامة للعالم هي القوانين الكامنة في المادة والتي تسري على كل من الطبيعة والإنسان دون أي تفرقة أو تمييز، وأما سيرداد فتحكما في أنفسها وفي الطبيعة، وأن المعرفة هي ترايد معرفتنا بقوانين الحركة المادية العامة، ذلك لأن المحتى الخاص للظاهرة الإنسانية وما يميز الإنسان كإنسان (جوهره الإنساني وتركيبته ومقدرته على التحاور) أمور لا نهم، ولهذا يبادي دعاة وحدة العلوم بأنه من الممكن إدخال كل شيء في شبكة السببية الصلبة والمطلقة ودراسته من خلال التماذج الرياضية التي تتجاوز المرجعية المتجاوزة، ربانية كانت أم إنسانية. قد مخطئ في محاولتنا ولكننا نعاود الكرة ونرداد معرفتنا ويرداد تحكما، وتدار التجارب في إطار محايد خالٍ من أي قيم إنسانية أو أخلاقية تضع حدوداً على التحريب، أو تطرح أي عائية خاصة بالإنسان، أو تمسحه أي مركزية، فكل الأمور متساوية، ولذا لا بد وأن يخصص كل شيء للتحريب الذي يستبعد أي معايير غير علمية وغير مادية مثل السمات البشرية، أو القوم الأخلاقية، أو الطبيعة البشرية، ومن ثم يختفي الإنسان ويسوى بالحيوان، ويختفي معه العلوم الإنسانية وتصبح كل العلوم طبيعية، تدرس قوانين المادة، كما يطالب دعاة وحدة العلوم.

وانطلاقاً من مفهوم وحدة العلوم، أو واحدتها المادية، يبدأ تأسيس علوم طبيعية تستبعد الجوهر الإنساني ومفهوم الطبيعة البشرية. ومما لا شك فيه أنه إن أراد الإنسان أن يبني جسراً فإنه لا بد أن يعرف طبيعة المواد التي سيبني بها هذا الجسر، وطريقة تنظيمها وتركيبها وعواصمها... إلخ ومن دون هذه المعرفة، لا يمكن أن يدعي الإنسان أنه على ((علم)) بالجسر. ولتأسيس علم الحيوان، مثلاً، لا بد أن يعرف نطاق هذا العلم من خلال تعريف الحيوان في مقابل الإنسان والنبات. وحتى في العلوم غير الدقيقة، مثل النقد الأدبي وتاريخ الفنون، لا بد أن

تتم الإجابة عن سؤال ما الأدب؟ والسؤال الذي لا بد أن تطرحه هو: هل يمكن تأسيس علوم إنسانية دون معرفة الإنسان؟ هذا ما حدث بالفعل في العلوم الإنسانية العربية إذ انحضت الإشارات إلى الطبيعة البشرية غامضاً فيها، ولا يمكن الحوار إلا من خلال المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة

وحينما ترسم هذه العلوم صورة الإنسان، فإنه يكون إنساناً طبيعياً وظهيرياً دائماً بعد واحد، آلياً يتحرك في إطار الدوافع والمثيرات. ويُقسم إلى الذات والذات العليا والهو، وينفعه الإيروس والثاناتوس (فرويد) أو النماذج الأصلية (يوسج). وكما يقول علي عزت بيحوفيتش، فقد تم طرد النفس من علم النفس، وفي علم الاقتصاد يجد الإنسان مجموعة من المصالح الاقتصادية، وفي علم الأخلاق هو كيان تحركه الرغبة في البقاء المادي وتحقيق المصلحة المادية أما في علم الاجتماع، فقد أعلن دوركهيم أن الطواغر الاجتماعية مستغلة عن الأفراد، وتتمتع بسلطة قاهرة تفرض نفسها على الأفراد عن طريق الإكراه، وأن الصمير المردي صدى للضمير الجمعي. فعندما يتكلم صميرنا فمعنى ذلك أن المجتمع هو الذي يتكلم فيها، فالمرء «(دوره اجتماعية)» يدرسها علم الاجتماع الذي كان يروي كويت تسميته الغيرياء الاجتماعية! أما الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) فهو يؤكد أن الإنسان ليس له طبيعة وإنما له تاريخ. وإن كانت لديه خاصيات عند الولادة، فهي مجرد استعدادات شائعة لا تصمد أمام مؤثرات المحيط القادر على تشكيل الإنسان كيفما شاء. ففي الإنسان لا توجد دوافع نفسية ثابتة اللهم إلا دافع الجنس والأكل، أما دافع المعرفة والعاطفة والتملك وغيرها فهي في نظر بعض الدراسات الأنثروبولوجية متغيرة تظهر وتختفي بحسب عوامل البيئة كما سعت النظريات التاريخية (المادية) إلى بيان أن الإنسان كائن تشكّل غير التاريخ وغير علاقاته مع الطبيعة ومع الآخرين وأنه قبل ذلك لم يكن إنساناً، وليس في طبيعة الإنسان خاصيات أولية مشتركة بين الناس لأنه ليس

للإنسان طبيعة فالإنسان هو مجموع علاقاته الإنتاجية وهو لحظة من لحظات جدل الطبيعة، مما تنتمي الذات الفردية لتخلي مكانها للذات الجماعية وتراجع الذات الواقعية الطامحة لحساب الذات التاريخية الخاضعة للتحتمية التاريخية المتحركة في مسار التاريخ. وحتى في عالم الأدب، الملجأ الأخير للنفس البشرية، ظهرت الفلسفات البيوية والتفكيكية التي تحاول أن تظهر ذاتها من آخر المطلقات الإنسانية (أي الطبيعة البشرية)، ولذا يتحول النقد الأدبي إلى محاولة لرصد أنماط وبى وألعاب لغوية، تدخل فيها الذات الإنسانية وتصبح خاصة لها.

إن العلوم التي تدعي أنها إنسانية وتدور في نطاق المرجعية المادية الكاملة تنطلق من الإيمان بأنه لا توجد عناصر إنسانية عالمية أو طبيعة بشرية ثابتة أو مستقرة خاصة، مما يوجد هو ممارسات وعقائد لا يتطعمها إطار. وكما يقول فوكوه «لا يوجد ذات إنسانية ثابتة في التاريخ، ولا يوجد حالة طبيعية إنسانية، ولا يوجد شيء في الإنسان (حتى جسده) ثابت مما فيه الكفاية يصح أساساً ليتعرف الإنسان على ذاته وليتهم الآخرون». فكل شيء في ذلك الإنسان حادث، بل عرصي وطارئ، ومن ثم محتمل الوقوع والاروال ولا مهرب من إدراكنا لهذه الحقيقة (ولحقيقة القوة والهيمنة، مطلق فوكوه الموحيد)، أي إن كل الأمور، بما في ذلك الإنسان - كما يعرف الجميع الآن في الغرب - مادية ونسبية وخاضعة لذلك القانون الواحد العام الذي يسري على الطبيعة والإنسان. هذا يعني في واقع الأمر أنه لا توجد معيارية إنسانية، أي لا توجد سوى معيارية موضوعية شبيهة. إن ما يحدث هنا هو إلغاء ثنائية الإنسان/الطبيعة، أي ثنائية الجنس البشري/الأشياء، ليمسود عالم الكم والأرقام والمادج الاختزالية البسيطة التي قد تعطي من يستخدمها راحة كبيرة ومقدرة على الإبحار، ولكنها تفكك الإنسان تماماً ثم تقتله. وليس من قبيل الصدفة أن

العلسة السائلة الآن في الغرب هي العلسة التفكيكية التي تهدف إلى تصرية كل الشائيات، وعلى كل فإن هذا هو ميراث الاستتارة المطلمة والمصيبة.

ولكن هاك النموذج الآخر الذي يرى الإنسان طاهرة منفردة متجاوزة (ربانية) لا يمكن مساواته أو تسويته بالكائنات الطبيعية. ولاشك أن الإنسان يحوي كثيراً من العناصر الطبيعية، وهي عناصر لا بد أنها تخضع بشكل ما، وفي بعض جوانبها، إلى التحريب الطبيعي، وتدخل شبكة السببية الصلبة. لكن الإنسان يظل يملك ما يتحدى التحريب وما لا يمكن معرفته ولا يمكن استيعابه داخل هذه الشبكة، إذ إن أي محاولة من هذا النوع لا بد أن تبوء بالفشل. ولذا، فإن أكثر المادح التفسيرية كفاءة، حسب هذا التصور، هي النماذج المنفتحة الفصاصة التي تعترف بشائية الإنسان والطبيعة، وبأن الطبيعة البشرية والقيم الأخلاقية والعائية النابعة من مركبة هذا الإنسان هي المرجعية النهائية لدراسة ظاهرة الإنسان، وأن هاك ما يمكن معرفته وإدخاله في شبكة السببية الصلبة والمطلقة، وذلك مع تأكيدها بأن هاك أيضاً ما لا يمكن معرفته أو اصطفاذه، وس ثم إن الوصول إلى تفسيرات كاملة وحلول نهائية أمر مستحيل ولذا، فقد اقترح هؤلاء أن الإنسان لا يُشرح، ولا يُفسر كما تفعل مع الطواهر الطبيعية، وإنما يُفهم ويُؤول، ومن ها ظهرت مدرسة الهرميوطيقا والتأويل التي تنظر إلى الإنسان باعتباره ظاهرة مركبة تستعصي على التفسير من خلال المادح الطبيعية المادية.

ويقول دعاة هذا النموذج الذي يدور في إطار المرجعية المتجاوزة، إن النظم المعرفية المادية نظم واحدة تسعى إلى تفسير كل الطواهر تفسيراً كاملاً، ولذا فهي تسقط في حلم نهاية التاريخ، حيث يصبح ما كان مجهولاً معروفاً. ومن ثم، فهي تقوم بتفكيك الإنسان وتسويته بكل الأشياء الأخرى ومن ها، فإن نهاية التاريخ تأخذ دائماً شكل يوتوبيا تكنوقراطية تسير حسب قوانين الأشياء

العلمية المادية الموصوعية، في دقة صارمة، وكأنها مترو مدينة ليل في فرنسا، الذي يسير بلا سائق بشري.

أما النظم التي تنطلق من الاعتراف بشائية الإنسان/الطبيعة، فهي لا يمكن أن تسقط في مثل هذه الرؤية الساذجة، ومن ثم فإن إستراتيجية أنسة العلوم بالنسبة إلى هؤلاء تتكون من: استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية ككيان مركب لا يمكن أن يُرد للنظام الطبيعي، ولا أن يسوى مع الأشياء الطبيعية، أي استرجاع الشائية التقليدية. وإن تم استرجاع مفهوم الطبيعة البشرية، فإنه سيتم معه استرجاع القيم الإنسانية والأخلاقية كقيم أساسية في عمليات البحث العلمي في مجال الطبيعة والإنسان، فاستبعاد هذه القيم هو الذي أدى إلى السقوط في الواحدية الكونية المادية وإلى تسوية الإنسان بالحيوان وإلى انفصال التحريب العلمي المادي عن العقلانية الإنسانية.

٢- نظرية الحقوق الجديدة

كثير من الحركات التحررية الجديدة الداعية ((للمساواة)) في عصر ما بعد الحداثة تختلف تماماً عن الحركات التحررية القديمة، في عصر الحداثة. فالحركات الجديدة تدعو في واقع الأمر إلى التسوية، فهي ترفض مفهوم الطبيعة البشرية المتجاوزة للطبيعة/المادة وللإنسان الذي يشغل مركزاً متميزاً في الكون، وتصلر عن مهم الإنسان باعتباره جزءاً لا يتجزأ من الطبيعة/المادة لا يتسم بأي تجاوز لها أو تعالٍ عليها. وإطلاقاً من هذا، تؤسس حركات التحرر الجديدة نظريتها في الحقوق، فتحد جماعات تدافع عن الفقراء والسود والشواذ جنسياً والأشجار وحقوق الحيوانات والأطفال والعراة والمخدرات وفقدان الوعي، وعن كل ما يطرأ وما لا يطرأ على بال، ولعل شيوخ الرؤية الحلولية الكمونية الواحدية في العصر الحديث هو الذي يُعصر سر انتشار الديانات الطبيعية والعبادات الجديدة والترعات الكونية والدفاع الحلولي الكموني عن البيئة، فكلها دعوات تؤكد

أسقية الكون على الإنسان، وتدعو الإنسان إلى اللوبان في الكون، وتلمي كياه كمقولة مستقلة عن عالم الطبيعة. وبعد رفض الإنسان تأيد هذه الدعوة للتسوية فعلاً رجعيًا ورفضاً للتقدم، مع أن رفضه هو في واقع الأمر محاولة للعودة إلى الإنسانية والتراجع عن حالة الطبيعة المادية (البيعية)، كما أنه دفاع عن مركزية الإنسان في الكون ورفض تسويته ومساواته بالحيوانات.

وفي هذا الإطار، يمكننا أن نعيد النظر في هذا الدفاع الشرس عن الشذوذ الجنسي والدعوة إلى تطبيعته، فهو في جوهره ليس دعوة للتسامح أو لتمهم وضع الشواذ جنسيًا، بل هو هجوم على المعيارية البشرية، وعلى الطبيعة البشرية مرجعية نهائية ومعياراً ثابتاً يمكن الوقوف على أرضه لإصدار أحكام وتحديد ما هو إنساني وما هو غير إنساني. والشذوذ الجنسي هو محاولة أخرى لإلغاء ثنائية إنسانية أساسية هي ثنائية الذكر/الأنثى التي تستند إليها المعيارية الإنسانية.

بل إننا نرى أن الحديث المتواتر والمتوتر عن حقوق الإنسان والذي تقوده أكثر الدول إمبريالية في العالم، الولايات المتحدة، هو في جوهره هجوم على الإنسان والطبيعة البشرية. فالإنسان الذي يتحدثون عن حقوقه هو وحدة مستقلة بسيطة أحادية البعد لا علاقة له بأسرة أو مجتمع أو دولة، وهو مجموعة من الحاجات المعروفة التي تحددها الاحتكارات وشركات الإعلانات والأرباء وصاحبات اللدة. والعرد هنا هو وحدة تتلقى عديداً من الإشارات الحسية البسيطة الكثيفة من مؤسسات عامة لاخصوصية لها ولا تحمل أي قيم، إلا فكرة تعظيم الأرباح. وحقوق مثل هذا الإنسان هي في واقع الأمر استمرار للهجوم على الطبيعة البشرية بوصفها كياناً مركباً متجاوزاً للطبيعة/المادة. ولذا، لم يتحدث أحد عن حق الإنسان في وقف تيار الإباحية التي تُصلّر من العرب، والتي تهدر أبسط الحقوق الإنسانية. وكذلك لا يتحدث أحد عن حقوق الأقراء (الشعوب) الذين

مُزقت وتُسرَق أموالهم وتودع في بنوك عربية من قبل شخصيات تساند لها الحكومات نفسها التي تصرخ عن حقوق الإنسان، ولم يحتج أحد على صناعة أسلحة الفتك والدمار التي يطور ويصنع معظمها في العالم العربي فالحديث دائماً يجري عن إنسان مجرد بسيط. لا يوجد داخل المجتمع والتاريخ والأسرة. ولذا، نجد أن الحديث ينصب على الحقوق المطلقة لهذا الفرد، أي حقوق تتجاوز حقوق المجتمع ومنظوماته الأخلاقية والمعرفية.

ويظهر الهجوم على الطبيعة البشرية من خلال نظرية الحقوق المطلقة في المفهوم الجديد للأقليات الذي يروجه النظام العالمي الجديد، وهيئة الأمم المتحدة، وبعض الجماعات التي تدور في فلكها. فالجماعات الدينية الصغيرة أقلية، والجماعات الإثنية الصغيرة أقلية، والشواذ جنسياً أقلية، والنساء أقلية، والمعوقون أقلية، والمسنون أقلية، واليديون أقلية، والأطفال أقلية، وكل واحد فيهم له حقوق مطلقة. هذا يؤدي في واقع الأمر إلى أن فكرة المجتمع الذي يستند إلى عقد اجتماعي تصبح مستحيلة إذ إن الحقوق المطلقة لا يمكنها التعايش. وهذا ما حدث في فلسطين المحتلة حين ساء اليهود بحقوق يهودية مطلقة سرّدت الفلسطينيين وهدمت وطنهم ولكن الأخطر من هذا هو أن تكون العالوية العظمى من الناس أقليات، فهذا يعني أنه لا يوجد أغلبية، أي لا يوجد معيارية إنسانية، فتصبح كل الأمور نسبية متساوية وتسود العوصى المعرفية والأخلاقية.

٣- حركة التمركز حول الأكثرى

ولعل أهم نظريات الحقوق هو النظرية التي تدعو لها حركات النسائية الجديدة. ولعل الخلط المصطلحي السائد في هذه الحركات (التحرر) هو دأته تعبير متبلور عن الصراع الدائر بين المودجين: نموذج المرجعية المتجاوزة والجوهر الإنساني المستقل وإمكانية المساواة. ونموذج المرجعية المادية الكامنة. فقد ظهر في اللغات العربية (الإبحارية) مصطلح ويمز ليبرزن مؤلفات women's

liberation movement الذي يترجم عادةً إلى حركة تحرير المرأة والدفاع عن حقوقها، وهذا ما كان يفهم من هذا المصطلح بشكل عام في الثمانينات الأوربية. ثم ظهر منذ عدة سنوات مصطلح آخر هو فيمينيزم feminism وحل محل المصطلح الأول وكأنهما مترادفان، وكان المصطلح الأخير أكثر شمولاً أو أكثر راديكالية من المصطلح الأول، وليس مختلفاً عنه تمام الاختلاف. ولكننا لو دققنا النظر في هذا المصطلح الأخير لوجدنا أنه يشير في واقع الأمر إلى مدلولين مختلفين تمام الاختلاف: حركة تحرير المرأة وما يمكن تسميته حركة التمركز حول الأنثى، وهما حركتان - في تصورياً - مختلفتان، بل ومتناقضتان. فحركة تحرير المرأة هي حركة اجتماعية ذات مرجعية إنسانية متجاوزة، بمعنى أنها ترى المرأة باعتبارها جزءاً من المجتمع، كائناً مستقلاً عن عالم الطبيعة/المادة لا يمكن تسويته بالطواهر الطبيعية، ومن ثم تحاول أن تدفع عن حقوقها داخل المجتمع. ويرغم أن هذه الحركة - في رأينا - حركة علمانية في رؤيتها، تستند إلى فكرة العقد الاجتماعي (والإنسان الطبيعي والإنسان الاقتصادي)، إلا أن مثلها الأعلى يحوي داخله أساساً إنسانية اجتماعية مركبة، متجاوزة للطبيعة/المادة، لها أبعاداً الرؤية التوحيدية واليهومانية في الغرب، وهي رؤية تفرص مركزية إنسانية ومعيارية إنسانية معينة، هي بمثابة المرجعية النهائية، المتجاوزة للطبيعة/المادة والتي تصنع حدوداً بينه وبينها فلا يلزوم فيها ويسوى بالكائنات الأخرى. ومع تصاعد معدلات العلمنة وهيمنة المرجعية الكامنة، بدأت هذه البقايا في التبخر، وتراجع البعد الاجتماعي الذي يفترض مركزية إنسانية وهوية إنسانية مفردة، ونائية الإنسان والطبيعة، وتم إدراك الأنثى خارج أي سياق اجتماعي إنساني وكأنها كائن طبيعي مادي يتساوى مع الأشياء الطبيعية المادية الأخرى.

ولنا أن نلاحظ أن ما يحدث هنا هو عملية تمكينك لمقولة المرأة كما تم تحديدها وتعريفها عبر التاريخ، لتحل محلها مقولة جديدة تماماً تسمى المرأة أيضاً

ولكنها مختلفة في جوهرها عن سابقتها. وهذا جزء من عملية تفكيك مقولة الإنسان التي تقوم بها الحضارة العربية العلمانية الحديثة في إطار المرجعية المادية الكامنة حين أعلنت أن الإنسان لا يتحرك في إطار المرجعية المتجاوزة، وإنما هو كائن طبيعي مادي ينتمي للطبيعة/المادة، وسمت الكائن الطبيعي الجديد الإنسان الطبيعي، الإنسان غير الإنسان، الإنسان الذي يُردّ إلى مرجعية مادية غير إنسانية، ومن ثم فهو يتساوى مع الكائنات الأخرى. ونحس نرى أن الخطاب المتمركز حول الأنثى يجعل الشيء نفسه بالنسبة إلى المرأة، فالأنثى في الإطار التعاقدي هي مركز الأسرة وعمودها الفقري، ومن ثم فهي مركز الإنسانية التي نعرفها، وهي المؤسسة التي يحتمي بها الإنسان ويحقق من خلالها جوهره. وقد تم تقسيم العمل في هذا الإطار لكن ضرب هذا المركز هو ضرب للإنسانية كما نعرفها وللطبيعة البشرية كما نعرفها.

إن البرنامج الإصلاحي الذي تطرحه حركة المتمركز حول الأنثى لا يهدف إلى تحقيق مساواة بين الرجل والمرأة أو إلى تعبير القوانين أو السياق الاجتماعي للمساواة على إنسانية المرأة باعتبارها أمًا وروضة وابنة وعضوًا في الأسرة أو المجتمع، وإنما يرمي إلى تفكيك مقولة المرأة في إطار المرجعية المادية، لتصبح إنسانًا طبيعيًا، ويسم عن هذا شكلين متنافضين، يهربان عن نزعتي تاليه الكون وإنكاره.

أ- تأكيد الفوارق التشريعية بين الرجل والمرأة. وتصبح الخصائص التشريعية للمرأة هي قدرها، والخصائص التشريعية للرجل هي أيضاً قدره، ومن ثم تصبح المرأة هي عدو الرجل ويحل العالم إلى ثنائية صارمة: ثنائية الأنا والآخر، ولا توجد أي مرجعية إنسانية جوهرية مشتركة بينهما. المرأة في حالة صراع كوني مع الرجل، وكأنها الشعب المختار في مواجهة الأغيار، وتظهر نظريات عن ذكورة وأنوثة الإله وعن الفهم الأنثوي للتاريخ وعن استحالة التواصل بين

الذكر والأنثى، فالأنثى متمركزة حول ذاتها وفي حالة صراع كوني مع الذكر، ومهمة البرنامج الإصلاحي المتمركز حول الأنثى هو تحسين أدائها في عملية الصراع هذه. كما تهدف هذه البرامج إلى تغيير الإنسانية لتعكس الثنائية الصلبة، بل وتهدف إلى فرص هذه الثنائية على التحليل التاريخي.

ويتم الهجوم على ما يسمى ذكورة اللغة ولكنه في واقع الأمر هو هجوم على اللغة البشرية وحدودها وتشويه وأيقنة لها. فهل نحن نمكر في كلمة الأمانة باعتبارها أنثى، وفي لفظ الشيطان باعتباره ذكراً؟ وحيثما نقول: أبواب، هل نفكر في أعضاء التذكير، يسما نفكر في أعضاء التأنيث حينما نقول بوابات أم أن هذا هو وجدان الخالويين الكمونييين الواحديين الطبيعيين الماديين الدين يستخدمون الجنس عنصراً أساسياً لإدراك كل شيء؟ وهل يمكن أن يكون استخدام كلمة الإنسان، وهي تعبير عن الذكر والأنثى، حلاً للمشكلة؟ الإجابة، بطبيعة الحال، بالنفي، لكن المهم هو طرح برامج نقدية مستحيلة، غير قابلة للتنفيذ، وذلك حتى يتم تقويض حدود اللغة القائمة والمرجعية الإنسانية المتجاوزة.

يُنظر للمرأة باعتبارها أقلية، وكلمة أقلية هنا لا تعني أقلية عددية مصطهدة، وإنما تعني في واقع الأمر أنه لا يوجد أغلبية من أي نوع، إنسانية مشتركة، ولا يوجد معيار يحكم به، فالجميع مساوون ولا يمكن الحكم على أحد، أي إن الأقلية تعني اختفاء المرجعية الإنسانية.

ب- ويمكن أن تأخذ عملية التمكيث لقولة المرأة شكلاً مغايراً تماماً إذ تصبح المرأة كائناً طبيعياً تتم تسويتها بالرجل في جميع الوجوه بحيث لا تختلف عنه في أي شيء، دورها لا يختلف عن دوره، أي إنه تم اختزال الرجل والمرأة إلى مستوى واحد. وتسويتها في إطار من الواحدية الكونية المادية يعبر عن

نفسه في ظهور الجنس الواحد أو الجنس الوسط بين الجنسين (بالإنجليزية: 'يوسي سكس' unisex)، أي إنه تم رد الواقع إلى عنصر واحد أو مبدأ واحد يكرر أي عدم التجانس أو أي تنوع، بل ويتمكر وجود ثنائية ذكر/أنثى، فالذكر مثل الأنثى والأنثى مثل الذكر.

وكما أن الإنسان في المنظومة العلمانية الواحدية يتم إعادة صياغته بحيث يصبح إما فوق الإنسان أو دون الإنسان (سوبرمان يبتشه أو الإنسان العادي - إرادة القوة أو التكيف والمرونة - قاتل أر مقتول)، فإنه يتم إعادة صياغة المرأة بحيث تصبح إما أكثر من امرأة (علو الرجل) أو أقل من امرأة (متطابقة مع الرجل تماماً اليوناني سكس). وفي كلتا الحالتين، ليست المرأة هي الأم - الروجة - الأخت - الحبيبة التي نعرفها والتي لها دور مستقل داخل إطار الجماعة الإنسانية الشاملة التي تصمم الذكور والإناث والصغار والكبار. ويسقط الأم والروجة، تسقط الأسرة وتراجع الجوهر الإنساني أو يصبح كل البشر أفراداً طبيعيين لكل مصلحة الخاصة بمباهون الدولة وقطاع البلدة وإعلانات عمودهم، ويسقطون في قبضة الصمودة، ويتم تسوية الجميع بالحيوانات والأشياء.

٤ - مشكلة القيمة في المجتمعات العلمانية (الرأسمالية والاشتراكية) الحديثة

تُعد مشكلة أساسية كامنة في المجتمعات العلمانية التي تستند إلى عقد اجتماعي نابع من الإيمان بحقوق الإنسان الطبيعية، وهو عقد - كما نعلم - يصب على مساواة كل البشر ولكن الإطار العام هو المرجعية المادية الكاملة (الطبيعة/المادة)، الأمر الذي يعني استبعاد أي قيم متجاوزة مطلقة، واستبعاد الإنسان أيضاً كقيمة مطلقة. ومن ثم، يصبح نموذج المجتمع هو حركة البدرات المتساوية المتحركة المتصارعة، وهو نموذج بسيط للغاية لا يعترف بالهرمية أو

التراتبية ولا يميز بين ذرة وأخرى. والذرات تتحرك من تلقاء نفسها ويسود النظام بشكل آلي من تلقاء نفسه، تماماً كما يحدث في عالم الأشياء والحيوان، فثمة تسوية كاملة بين الإنسان والأشياء. وتؤدي هذه الرؤية، بطبيعة الحال، إلى نسبية أخلاقية يتساوى داخلها الخير بالشر. وتعتبر هذه المرجعية المادية الكامنة عن نفسها في مفهوم السوق/المصنع وآليات العرض والطلب واليد الخفية (في النظام الرأسمالي) وفي مفهوم السوق/المصنع والإيمان بأن كل شيء يُردّ إلى المادة وبأن الباء العرقي يمكن تفسيره في كليته في ضوء الباء التحتي (في النظام الاشتراكي)

ولكن، إلى جانب هذا العالم الدري الأملس المستوي، الذي وقع في قبضة الصيرورة، الخالي من القيم المطلقة والذي لا مركز له، يوجد الإيمان (في كل من الرأسمالية والاشتراكية) بعرة النفس وبكرامة الإنسان وحقوقه المطلقة وبالعائلة، فهو إيمان بمطلقات متجاوزة لعالم الصيرورة المادية، ومن ثم فهي تفصل الإنسان عن عالم الطبيعة، وتميز بينه وبين الأشياء وترفع التسوية بينهما، ويتم ترتيب عناصر الواقع بموجبهما فما هو خير، هو ما يقترب من هذه التيم (الجوهرية) ويحققها، وما هو شر هو ما يتعد عنها. وتستند النظرية الماركسية إلى الإيمان بوجود جوهر إنساني يشكل الابتعاد عنه اغتراباً، ومن ثم فإن مفهوم الاغتراب الماركسي هو تعبير عن التمسك الإنساني الهيوماني بالمطلقات الإنسانية مثل العدالة ومنع الاستغلال ومساواة الإنسان بأخيه الإنسان، وهي مطلقات تشكل جوهر الاشتراكية في حققتها البطولية، وباسمها تتم الثورة ليتجاوز الإنسان واقعه ويهي حالة اغترابه فكان هناك عمردجان. واحد حلولي كمومي مادي يُسکر التجاور، والآخر ينور في إطار مرجعية متجاوزة داخل إطار مادي

وهنا يبدأ الصراع الحاد الخاص بالقيمة في المجتمعات العلمانية، فإذا كان ثمة إيمان بالقيم المطلقة، فمن ذا الذي يقرر هذه القيم؟ الإجابة الحديثة عن هذا

السؤال، في إطار المرجعية المادية الكاسمة، هو: الأغلبية العددية، ويقال أيضاً: العلم الطبيعي الذي يسوي بين الإنسان والطبيعة، فلا يوجد أي حقيقة مفارقة لواقعنا الأرضي وصورتنا الرسمية، أي إن المتحاور المعارق، القيم انطلقة مثل الكرامة والعزة، تُسقط في الضرورة، الأغلبية العددية والعلوم الطبيعي. وهاء، تظهر الإشكاليات المختلفة. فماداً يحدث لو قررت الأغلبية الاستثناء تماماً عن مفهوم الطبيعة البشرية الجوهرية للتميزة عن الطبيعة المعارق لها وبدأت تحكم على البشر من منظور حلولي كموسي واحدي طبيعي مادي كمي؟ ماداً لو قررت الأغلبية، متسلحة بالرؤية العلمية، للمادية الطبيعية، ضرورة إبادة المرصى الذين لا يُرجى شفاؤهم؟ أليس من حق أعضاء أي مجتمع يدور في إطار الحلوية الكموية أن يقرروا أي قرار طبيعي مادي دون العودة إلى أي مرجعية إنسانية مفارقة؟ أليس من حقهم استئصال جزء من الجسد يره صاحب هذا الجسد صاراً، بما في ذلك أعضاء الأقليات غير المرغوب فيهم؟ أليس هذا أمراً طبيعياً مادياً لا يمكن الوقوف صده إلا بالعودة إلى مرجعية متجاوزة ومنظومة قيمية مطلقة تؤكد القيمة المطلقة للإنسان؟

وماداً لو أن أعضاء الأغلبية، انطلاقاً من إيمانهم بأن الإنسان كائن طبيعي يتساوى مع كل الكائنات الأخرى، قرروا التخلي عن قيم إنسانية، مثل القيم الاشتراكية عن العدالة ومركزية الإنسان، وآثروا الاستعراق في قيم طبيعية مادية مثل الإنتاج والاستهلاك باعتبارها أموراً ألد وأظرف وأكثر طبيعية وأكثر مادية ومعقولة من عملية الدفاع عن هذه القيم، كما حدث في الاتحاد السوفيتي حين سقطت المنظومة الاشتراكية؟

وتصبح الأمور أكثر إشكالية، على صعيد العلاقات الدولية، لو قررت دولة مثلاً غزو الدول والشعوب الأخرى، فما الأساس الأخلاقي لمحاولة وقفها عن عدائها، مع غياب المرجعية الإنسانية المشتركة المتجاوزة؟ وماداً لو قررت دولة

ما التوسع في إنتاج السلع، الطبيعية المادية التي لا علاقة لها بأي مرجعية إنسانية أو ربانية، المرتبطة بإباحية الأطفال كما تفعل الدمارك، أكبر منتج لهذه الأشياء في العالم، وهل من حق الجماعة الدولية إيقافها؟ وما هو هرم القيم الذي يجعلنا نفترض أسبغية قيمة أخلاقية إنسانية مطلقة غير طبيعية للوقوف صد عزو الشعوب والإباحية على قيمة طبيعية مادية بحالصة مثل الإنتاجية والربح؟ وعلى أي أساس تعارض الأمم المتحدة الآن في انضمام بعض الجماعات المدافعة عن ممارسة اللواط مع الصبية ممن لم يبلغوا سن الرشد بعد؟ وإن قبلنا باللواط باعتباره أسلوباً مختلفاً من أساليب الحياة وتعبيراً عن حرية الإنسان وميله الجنسي، فما هذا الحديث ممن لم يبلغوا سن الرشد بعد؟ ولماذا يكون ذلك أمراً مباحاً لمن بلغوا سن الرشد وغير مباح لمن لم يبلغوا هذه السن السحرية بعد؟ ليست كل الأمور طبيعية مادية نسبية متساوية؟ أو لم يتم تسوية الإنسان بالإنسان والإنسان بالطبيعة؟

٥- الثقافة الشعبية والهجوم على الطبيعة البشرية

هذا الهجوم الواضح على الإنسان في العلوم الإنسانية العربية العلمانية يظهر في أشكال كثيرة من حياتنا اليومية. فلاحظ في الثقافة الشعبية التي تصدرها هوليوود شيوع شخصيات لا علاقة لها بالطبيعة البشرية أو بالإنسان كما نعرفه، فهناك الشخصيات ما فوق الإنسان (طورزان - رامبو... إلخ)، ولكن هناك شخصيات دون الإنسان (فرانكنشتاين - مادوكس)، وهي كلها شخصيات لا علاقة لها بالإنسان ولا بالطبيعة البشرية تذكرنا بالإنسان داروين وبيتشه وفرويد. وسلوك الإنسان الجنسي وأحلامه هي شأن خاص تماماً مرتبط بعمره ورؤيته للنفس. ولذا، نجد أن الهجوم على الطبيعة البشرية في مجال الثقافة اليومية قد ركز على هذا الجانب ببراعة فائقة إذ إنه يمكن صياغة أحلام الإنسان الجنسية

بطريقة تجعله يقبل اختفاء المعيارية الإنسانية المركبة المتحاورة للطبيعة/المادة ونحن نرى أن انتشار الإباحية في العالم الغربي ليس مجرد مشكلة أخلاقية وإنما هي أيضاً قضية معرفية. فالإباحية هي جزء من هذا الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان ومحاولة تفكيكه، فقد قامت الرؤية العلمانية الإمبريالية بتطبيع الإنسان، أي رآته كائنًا طبيعيًا ماديًا بسيطًا وحسب، ونطرت إليه باعتباره مادة نسيية صرفة لاقداسة لها. والإباحية هي تعبير عن الانجلاء نفسه، فتحرير جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة عنه حتى يتحول الإنسان، خليفة الله في الأرض في الرؤى الدينية، ومركز الكون في الرؤى الإنسانية، إلى مجرد لحم يُوظف ويُستهلك بحيث يصبح مصدرًا للذة. ومن هذا المنطلق، يمكن أن نرى الإبادة النازية لليهود وغيرهم على أنها شكل من أشكال الإباحية أو الإمبريالية الكاملة التي تؤدي إلى موت الإنسان المعنوي، فهي حولت البشر إلى صغوف وتلال لحم تُوظف ويُستهلك بها ولذا، فنحن نرى أن ثمة تشابهًا بين اللحظة النازية واللحظة النازي-العلمانية في الحضارة العلمانية، فكلاهما استندت القداسة عن الإنسان ورآه مادة اسمالية تُركَّب في أعمال السيرة في ألمانيا وفي البعاء في تايلاند.

الفصل الثالث

العقل والمادة

تُستخدم كلمة العقل وكأنها كلمة واصحة المعالم محدّدة الأبعاد، ذال مدلوله واضح تمام الوضوح. ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن الأمر جدُّ مختلف، وأن العقل يدور في إطار مرجعية معينة تُشكّله وتحدّد بحاله.

العقل المادي

العقل في اللغة الحجر والنهي، وقد سُمّي بذلك تشبيهاً بعقل الناقة، لأنه يجمع صاحبه من العنول عن سواء السبيل، كما يجمع العقال الناقة من الشرود

والعقل في الخطاب الفلسفي (خصوصاً العربي) كلمة غامضة للغاية لها معانٍ كثيرة، متناقضة أحياناً. وعادةً ما يوضع العقل في مقابل الخيال والتخربة والإيمان والعاطفة، ولكن هناك أيضاً من يرى ضرورة ارتباط العقل بكل هذه المقولات، كما يرى أنه من دونها يصبح أداة مدمرة.

وهناك من يرى أن العقل إن هو إلا جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة، وهذا هو العقل المادي، ولكن هناك أيضاً من يرى أن العقل يتمتع باستقلالية عنها. فعلى سبيل المثال، عرّف الفلاسفة الماديون العقل بأنه صفحة بيضاء تتراكم عليها المعطيات الحسية لتصبح أفكاراً بسيطة، وتتجمع الأفكار البسيطة من تلقاء

نفسها (ومن خلال قوانين الترابط) لتصبح أفكاراً مركبة، وتستمر عملية التركيب إلى أن يصل إلى ما نتصور أنه الأفكار الكلية والثابت والمطلقات مع أنها في واقع الأمر مجرد أحاسيس مادية، فكأنه لا يوجد في العقل شيء لا يوجد أصلاً في الواقع المادي. هذه هي الصورة المبدئية لعقل المادي، ولكنها يمكن أن تأخذ أشكالاً أكثر صقلًا، فالنظرية الداروينية ترى أن العقل قد ظهر من خلال عملية تطور كائنة في المادة ذاتها. وترى الماركسية أن العقل ظهر من خلال علاقة الإنسان بالطبيعة وبقية البشر أثناء العملية الإنتاجية. أما دور كهانيم، فقد تحدث عن العقل الجمعي، وأنه من الجماعة بمثابة الصمير من الفرد. ولكن العقل الجمعي، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، إن هو إلا صورة مركبة مجردة اجتماعية من العقل التحريبي الفردي الذي يكون المعرفة من خلال مراكمة المعطيات الحسية (فلا يوجد في العقل شيء لا يوجد له أصل في الواقع المادي).

أما الفلسفات التي يُقال لها مثالية، فترى أن العقل قوة في الإنسان تدرك المبادئ العامة التي تتحكم في الواقع، كما تدرك المعاني العامة غير المادية، مثل: ماهية الطواهر، أي أنها لا ظاهرها، والوجود والعدم، والجوهر في مقابل العرض، والعلة والمعلولة، والعاية والوسيلة، والخير والشر، والفصلية والرفيلة، والحق والباطل، والخير والكل، وعلاقة كل هذه الثنائيات بعضها ببعض. ويُعرف العقل بأنه الملكة التي يحصل بها للنفس علم مباشر بالحقائق المطلقة. فكان هذا العقل شيء مستقل عما وكل إنسان يشعر بأن في داخله عقلاً محدوداً لا يصحح أحكامه إلا باستنهام عقل كلي ثابت لا يتغير. وقد عُرف العقل كذلك بأنه مجموع المبادئ الصلبة، المنظمة للمعرفة، كمبدأ عدم التناقض، ومبدأ السببية، ومبدأ العائية. وتتميز هذه المبادئ بصورتها وكتبتها واستقلالها عن التجربة، ومن هنا التمييز بين النزعة العقلانية والنزعة التحريبية. وقد خلص بعض الفلاسفة من ذلك إلى أن المعاني الأولية التي يكشف عنها الفكر موجودة

في العقل قبل اتصاله بالحس، وأن العقل ليس صفحة بيضاء لم يتم نقشها، وإنما هو ذو رسوم فطرية تنظم معطيات التجربة. ويشير كانط إلى ما يسميه العقل المجرد أو العقل الخالص أو العقل المحض، وهو ما يسمو على عالم الحس والتجربة والعقل التجريبي، وهو صرب من العقل النظري، وهو ما يتصب على الإدراك والمعرفة، كما يشير إلى العقل العملي، وهو ما يتصب على الأخلاق والسلوك.

ويلاحظ أن ثمة تأرجحاً هنا بين تصنيف العقل على أنه ينتمي لعالم الطبيعة/المادة والتجربة وجرء لا يتجرأ منها، العقل المادي، وبين كونه يعلو عليها مستقلاً عنها، العقل المثالي أو غير المادي. ويظهر هذا التأرجح منذ بداية تاريخ الفلسفة والعكر في العالم. فأرسطر يميز بين العقل بالفعل (وهو فاعل) والعقل بالقوة (وهو منفعّل). وقد نسب شراح أرسطو إلى العقل بالفعل صفات تسو به على عالم المادة وتبرئه من الصفاء. ويلاحظ التأرجح نفسه في فكر مدرسة فرانكفورت حيث يميزون بين العقل النقدي (الذي يمكنه تجاوز الطبيعة) والعقل الأدائي وهو العقل الإجرائي الذي لا يحقق تجاوزاً.

وقد حاولت المدرسة الألمانية المثالية أن تحل مشكلة التأرجح هذه بافراض تقابل وتمائل كاملين بين العقل والطبيعة، فالعقل الكلي يتجلى في كل من عقل الإنسان والطبيعة/المادة، فيوحد بينهما ويجعل معرفة الواحد هي معرفة الآخر، أي إن المثالية الألمانية الواحدية تسقط في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير في الواحدية المادية التي تترد كل شيء إلى قوائم المادة، وذلك برغم استعمالها اصطلاحات تنم عن الواحدية المثالية. ومن هنا كان يمكن أن يخرج من هذه المدرسة هيجل ويخرج من تحت عبائه شلينج ومخته من ناحية وفيورباخ وماركس من ناحية أخرى.

وفي الخطاب الفلسفي العربي الاستناري، عادةً ما تستخدم كلمة العقل بشكل بسيط ومباشر وبشكل مطلق دون إيضاح، ولكن السياق يدل على أن المقصود هو العقل المادي القادر على التواصل مع الواقع بشكل مباشر دون أي مشاكل أو قلق، الأمر الذي يدل على عدم إدراك، أو إغفال متعمد، للقضايا التي أثارها الفلسفة الغربية حين نصبت العقل المادي حكماً. وعملية التراجع التي دامت مئات السنين، والمحاولات، البطولية العثية، المختلفة التي بدلتها الفلاسفة الغربيون لتعطب على عملية التراجع هذه، هي محاولات أدت في نهاية الأمر إلى ظهور المادية الجديدة واللاعقلانية المادية التي أعلنت إفلاس العقل ونهايته. وعملية الإغفال هذه تدل على أن الخطاب الفلسفي العربي أثر أن يبدأ من حيث بدأ الغرب، حين كان لا يزال على مشارف منظومته التحديثية الاستنارية المادية، لا من حيث انتهى، بعد أن اكتملت كثير من حلقات المتتالية التحديثية الاستنارية المادية وبعد أن تكشفت معالمها، وبعد أن أدرك كثير من المفكرين والفلاسفة الغربيين بعض نقاط قصور العقل المادي التي يمكن أن يوجرها فيما يلي:

١ - العقل المادي يوجد داخل حيز التجربة المادية، محكوم بمحدودها، ولذا فهو لا يكشف إلا ذاته في الواقع ولا يهتدي إلا بقوانين المادة الكامنة في الأشياء، ولا يمكنه التعامل لا مع الواقع ولا مع كافة الظواهر إلا في هديها

٢ - ينسحب هذا على العقل ذاته، وهو يتم تفكيكه في إطار الطبيعة/المادة، ويُردُّ إليها باعتباره جزءاً لا يتجزأ منها، يسري عليه ما يسري عليها من قوانين كامة في المادة، وهو ما يعني إنكار مقدرة العقل على التجاوز والوصول إلى الكلّيات.

٣ - العقل المادي يصبح، بهذه الطريقة، أداة الطبيعة/المادة (والتماذج التي تدور في إطارها) في الهجوم على الإنسان، بدلاً من أن يكون علامة انفصاله عنها وأسبقته عليها.

٤- العقل المادي محايد وقادر على رصد ما هو كائن وغير قادر على إصدار الأحكام وعلى التعرف على ما ينبغي أن يكون، ولذا فهو يتعرف على الحقائق المادية وحسب، ولا يمكنه أن يتعرف على قيمتها. فالحقائق كمّ أما القيمة فكيف، والحقائق أشياء ملموسة توجد في حيز التجربة المادية، أما الأخلاق فهي تنتمي إلى عالم يتجاوز حدود مثل هذه التجربة. ولذا، لا يمكن للعقل أن يصل إليها، وإن وصل إليها فهو يكرها تماماً ويردها إلى عالم المادة. ويمشغل تماماً في التمييز بين ما هو أخلاقي وما هو غير أخلاقي، وبين ما هو إنساني وما هو غير إنساني، وبين ما هو قبيح وما هو جميل.

٥- العقل المادي معادٍ للتاريخ، فالتاريخ بنية إنسانية متجاوزة لعالم الطبيعة/المادة، وهي تنقسم بالتنوع والتركيب والإبهام، أما العقل المادي - كما أسدنا - فإنه يتعامل بكفاءة مع الأرقام والصيغ البسيطة الواضحة ويدور في إطار الطبيعة/المادة

٦- ولكل هذا، يجد أن العقل المادي، بعد حقه توريه أوليه، يتحول إلى عقل تكنوقراطي يحافظ رجعي يدعن للأمر الواقع وقوانين الواقع الثابتة، فهو غير قادر على تجاوزها أو تفحصها، فهي الأساس الذي يستند إليه، ومهمته في الإطار المادي هي رصدها في دقة بالغة وموضوعية تامة وسلبية كاملة

٧- العقل المادي لا يرصد سوى التشابه والتواتر والتجانس والعمومية، فهو عاجز عن رصد عدم الاستمرار والفرادة، ولذا فهو يقوم بتجريد الإنسان من خصوصيته وفرادته وتركيبته

٨- العقل المادي ينظر للواقع بمنظار كمي ويفرض المقولات الكمية على الواقع، فيرصد الواقع باعتباره كمّاً وأرقاماً وسطحاً بسيطاً خالياً من الأسرار،

فما يستعصي على القياس يظل بمأى عنه وغير موجود، ومن ثم يختصي الكيف تماماً ويتحول الإنسان من كيف إلى كم محض.

٩- العقل المادي غير قادر على إدراك الإيهام أو التركيب، ولذا فهو يقوم بتبسيط الإنسان واختزاله في صيغ كمية رياضية بسيطة.

١٠- العقل المادي عقل تافه سطحي، فهو لا يمكنه أن يسأل أيًا من الأسئلة الكلية والبهائية الكبرى (ما الإنسان؟ ما مصيره في الكون؟ كيف يواجه الموت؟ ما نطاق حدوده وشموليته؟) فهي أسئلة لا معنى لها من منظوره، قصايا فارغة، على حد قول الوصعيين، لا يمكن البرهنة على صحتها أو كذبها.

١١- العقل المادي لا يرصد سوى التفاصيل المتناثرة التي لا يربطها رابط، ولذا فهو يؤدي إلى التشظي. ولكنه قادر أيضاً على رصد التماثل والعمومية، دون الخصوصية التي تؤدي إلى التفرّد مما يعقد الواقع ألوانه وشخصيته وقد شبه العقل المادي بأشعة إكس التي يمكنها أن تكشف جمجمة الرأس لكن لا يمكنها أن تنفل لنا صورة الوجه الإنساني، في أحزانه وأفراده.

١٢- العقل المادي غير قادر على إدراك القداسة والأسرار، ولا يعرف المحرمات أو المحرمات، ولذا فهو ينزع القداسة بكل صرامة عن كل الظواهر بما في ذلك الإنسان، ويرأها باعتبارها مادة استعمالية.

١٣- العقل المادي عقل عصري غير قادر على إدراك الكليات (إلا الطبيعة/المادة)، ولذا فهو يُسقط مفهوم الإنسانية المشتركة، فهو مفهوم مركب لا يمكن قياسه وبدلاً من ذلك، يتأرجح العقل بين قطبين متناهزين: عنصرية التعاوت، وعنصرية التسوية. فالعقل المادي قادر على رصد الاختلافات الجوهرية بين الناس، فيؤكد التعاوت بينهم، أو (على النقيض من هذا) هو قادر على أن يرصد البشر باعتبارهم كيانات بيولوجية وحسب، ومن ثم لا توجد

أي اختلافات كمية بين كل الأفراد وبين الإنسان والحيوان، فالإنسان شأنه شأن الحيوان، مجموعة من الوظائف البيولوجية والكيميائية، وعدد من الغرائز والتفاعلات الحتمية، ولذا فإن العقل المادي لا يسوي بين كل البشر وحسب، وإنما يسوي بين كل البشر والحيوانات.

١٤ العقل المادي، لأنه لا يمكن إدراك الكليات أو القيمة أو الثوابت أو المطلقات أو المقدمات، عقل تفكيكي علمي قادر على تفكيك الأشياء كما يقول دعاة ما بعد الحداثة عاجز عن إعادة تركيبها. عقل يمرر قصصاً صغرى وحسب، أي مجموعة من الأقوال التي ليست لها أية شرعية خارج نطاقها المباشر والصيق تماماً مثل إدراك العقل المادي للعقل المادي بطريقة حسية مباشرة، وهو عقل عاجز عن إنتاج القصص الكبرى أو النظريات الشاملة وعن التوصل للحقيقة الكلية، ومن ثم لا يوجد بالنسبة إلى هذا العقل التفكيكي المادي، خير أو شر أو عدل أو ظلم، ولا توجد أية ثنائيات من أي نوع. وهو أمر متوقع بعد أن صفى هذا العقل ثنائية الإنسان والطبيعة.

١٥ - العقل المادي، لكل ما تقدّم، عقل إمبريالي فهو عقل لا يلتزم بأي مقاييس أخلاقية ويمكر الإنسانية المشتركة، كما أنه لا تحده حدود أو حدود، ولذا فهو لا يمكن إلا التكبير في هرمة العالَم (الإنسان والطبيعة) واختزاله وتحييده وحوسلته وتحويل الطبيعة والإنسان إلى مادة استعمالية، فكل الأمور متساوية ونسبية ولا فائدة لها.

وعن نذهب إلى أن العقل الإنساني، شأنه شأن الظاهرة الإنسانية، مادي في بعض جوانبه، ولكنه في جوانب أخرى متجاوز للمادة. أي إنه ليس عقلاً مادياً واحدياً ولا مثالياً واحدياً، وإنما عقل إنساني مركب يعيش قي ثنائية الجسد والروح التكاملية، ولا يمكن رده إلى أي شيء خارجته في عالم المادة

العقل الأداتي والعقل النقدي

مصطلح العقل إذن ليس مصطلحاً بسيطاً، وقد ساهم مفكرو مدرسة فرانكفورت (ماركوز - هوركهايمر - أدورنو - هابرماس) في إلقاء المريد من الضوء على العقل وأشكالياته، فمَيَّروا بين العقل الأداتي والعقل النقدي، ويُسَوِّوا وحشية العقل الأداتي. والعقل الأداتي ترجمة للمصطلح الإنجليزي instrumental reason ويُقال له أيضاً العقل الذاتي أو التقني أو الشكلي وهو على علاقة بمصطلحات مثل العقلانية التكنولوجية أو التكنوقراطية ويقف على الطرف النقيض من العقل النقدي أو الموضوعي.

والعقل الأداتي هو العقل الذي يلتزم، على المستوى الشكلي، بالإجراءات دون هدف أو غاية، أي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات دون تساؤل عن مضمون هذه الغايات، وهل هي إنسانية أم معادية للإنسان؟ وهو، على المستوى العملي، العقل الذي يحدد غاياته وأولوياته وحركته انطلاقاً من نموذج عملي مادي يهدف السيطرة على الطبيعة والإنسان وحوسلتهما.

وفي محاولة تفسير هيمنة العقل الأداتي على المجتمعات الغربية الحديثة، يرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن أحد أهم أسباب ظهوره هو آليات التبادل المجردة في المجتمع الرأسمالي. فتبادل السلع يعني تساوي الأشياء المتبادلة، فما يُهم في السلعة ليس قيمتها الاستعمالية المتعينة وإنما ثمنها المجرد. والأيدولوجيا التابعة من هذا التبادل المجرد هي أيدولوجيا واحدة تمحي الفروق وتوحد الواقع مساوية بين الظواهر المختلفة بحيث يصبح الواقع كله مادة لا سمات لها. ولم تشكل المجتمعات التي كانت اشتراكية أي بديل، فهي الأخرى سيطر عليها العقل الأداتي متمثلاً في التكنوقراطيات الحاكمة.

ولا يُعَسَّرُ أعضاء مدرسة فرانكفورت أصول العقل الأداتي استناداً إلى عناصر مادية أو اقتصادية أو سياسية وإنما يرجعونه إلى عنصر ثقافي حضاري على طريقة ماكس فيبر. فالعقل الأداتي - حسبما يرى هوركهايمر وأدورنو - يعود أولاً إلى الأساطير اليونانية القديمة، خصوصاً أسطورة أوديسيوس باعتبار أن الإلياذة والأوديسة هما اللبنة الأسطورية الأساسية للوجدان العربي. وقد جاء في الأوديسة أن أوديسيوس طلب من بحارته أن يصنعوا الشمع في آذانهم حتى لا يسمعوا عشاء الخوريات، وهو عشاء ينتهي عن سماعه إلى الاستسلام لهم وإلغوائهم. وطلب منهم أن يقيّدوه إلى «صاري» السفينة، وأن يزيّنوا تقييده كلما ازداد العناء. وتنتهي الأسطورة بانتحار الخوريات لأن أوديسيوس سمع عشاءهن وعرف سرهن.

وتُفسَّرُ هذه الأسطورة على النحو التالي:

١- علاقة الإنسان بالطبيعة في الأوديسة هي علاقة صراع وهيمسة وليست علاقة توازن. وأوديسيوس وبحارته هم رمز الإنسان الذي يود الهيمنة على الطبيعة

٢- يتم بحار هذا الهدف عن طريق إهدار إنسانية الإنسان وتلقائيته، فالبحارة، رمز الطبقة العاملة، يفقدون الصلة تماماً مع الطبيعة، وأوديسيوس، رمز الطبقة الحاكمة، لا يستمع إلى العناء إلا وهو مقيد إلى الصاري، أي إنه يحلم بالسعادة دون أن يعيشها ويحلم بالطبيعة دون أن يرتبط بها.

٣ لا يَتَجُّعُ عن هذا انفصال الإنسان عن الطبيعة وحسب وإنما يَتَجُّعُ عنه أيضاً انفصال المثال عن الواقع وانفصال الجزء الإنساني عن الكل الطبيعي، وبدلاً أصبح الإنسان يعيش بعقله في مواجهة البيئة يحاول استغلالها وحسب دون أن يتفاعل معها، أي أن الإنسان الكلي الحي يموت ليحل محله إنسان اقتصادي إمبريالي ميت، لأنه لا يحوي داخله الجوهر الإنساني المتكامل.

٤- تنتهي الأسطورة بانتحار الخوريمات وموت الطبيعة، لأنها فقدت سحرها وقدميتها.

ويرى معكرو مدرسة فرانكفورت أن جذور العقل الأداتي تعود كذلك إلى المطلق الأرسطي الذي يكشف عن الميل لإحصاء جميع الموضوعات، سواء كانت عقيدة أم جسدية، اجتماعية إنسانية أم طبيعية مادية، لنفس القوانين العامة للتنظيم والحسابات والاستنتاج.

وأخيراً، يذكر هوركهايمر وأدورنو ذاتية ديكرت حين وضع الذات مقابل الموضوع وخلق هذه الثنائية الحادة والصلبة بينهما وكأن الذات يمكن أن توجد مستقلة عن الموضوع، وكأن الموضوع يمكن أن يوجد في حد ذاته مستقلاً عن الذات واستقلال الذات هنا يعني أنها ستحوّل الطبيعة إلى مجرد موضوع لتأمل (كما فعل أوديسيوس) يمكن توطيعه وحوسلته والسيطرة عليه. ويُعبر أدورنو وهوركهايمر بين المحاكاة والإسقاط. فالمحاكاة هي إدراك مركب يحفظ التوازن بين الذات والموضوع كما يحفظ التوتر الخلاق بينهما أما الإسقاط فهو شكل من أشكال البارانتويا إذ يحول البيئة إلى مجرد امتداد للذات.

وحركة الاستتارة هي قمة منطق السيطرة والهيمنة يشيرون لها بأنها الاستتارة المرضية والاستتارة اللاإنسانية والمدنية في مقابل الحضارة، فهي حركة إسقاط لا محاكاة إذ تلغي الطبيعة تماماً وتعلن إمكانية السيطرة النهائية من خلال تجريدتها من خصائصها الضرورية (قداسستها - حرمتها - أسرارها - عيها)، وتغيبها إلى درات مفصلة، وإدراكها من خلال مقولات واحدية مادية بسيطة، وإخضاعها للقياس والحساب والتحكم والسيطرة. ولكي المفارقة تكمن في أن الاستتارة بذلك أدركت الإنسان نفسه من خلال مقولات العلوم الطبيعية البسيطة (الموضوعية المنعصلة تماماً عن الذات) ويتهى الأمر حين يسوي التوير كل شيء بكل شيء آخر، ويصبح العلم مادة استعمالية خاضعة لمؤسسات

العقل الأداتي الإداري والبيروقراطي الذي بنعت من أية غايات إنسانية حتى يصبح قوة مستقلة تماماً لها أجزاؤها وأهدافها التي تتجاوز ما هو إنساني. وتصل هذه الاستنارة اللاإنسانية إلى قمته في الفاشية التي هي شكل من أشكال البارانونيا المتطرفة التي تُسقط الذات الإنسانية على الطبيعة وتُلبي الطبيعة تماماً، فالرأسمالية التقليدية تعتمد على وساطة السوق، ولذا ثمة علاقة ما بين الذات والموضوع، أما الفاشية فهي تُسقط السوق وتحاول السيطرة الكاملة عليه بشكل مباشر من خلال ممارسة القوة غير المحدودة.

ويمكن القول بأن العقل الأداتي، بعد تبلوره، يتسم بالسّمات التالية:

١- ينظر العقل الأداتي إلى الواقع من منظور التماثل ولا يهتم بالخصوصية، ولذا فهو يبحث عن السمات المتماثلة في الأشياء ويهمل السمات التي تُميّز ظاهرة ما عن أخرى.

٢- العقل الأداتي قادر على إدراك الأجزاء، ولذا فهو يفتت الواقع إلى أجزاء عبر مترابطة، ويفككه دون أن يستطيع إعادة تركيبه إلا من خلال مبادئ اختزالية بسيطة.

٣- ينظر العقل الأداتي إلى الإنسان باعتباره مجرد جزء يشبه الأجسام الطبيعية/ المادية الأخرى. وهذا الجزء ليس له ما يُميّزه عن بقية العالم، ولذا فهو مُستوعب في كليته في النظام الاجتماعي وفي تقسيم العمل السائد وفي الطبيعة/المادة.

٤- العقل الأداتي ينظر إلى الإنسان من منظور العلوم الطبيعية باعتباره شيئاً ثابتاً وكماً واضحاً ووضوحاً قائماً لا يحوي أية إمكانيات.

٥- العقل الأداتي ينظر إلى الطبيعة والإنسان باعتبارهما مادة استعمالية يمكن توظيفهما وحوسلتهما لخدمة أي هدف.

٦ - الهدف النهائي من الوجود هو الحفاظ على بقاء الذات وهيمنتها وتفرقها، ومن هنا تسميته بالعقل الداتي أيضاً.

٧- لتحقيق هذا الهدف، يلجأ العقل الأداتي إلى فرض المقولات الكمية على الواقع وإحصاء جميع الوقائع والطواهر الطبيعية والإنسان للقوانين الشكلية والقواعد القياسية والمادج الرياضية، حتى يمكن التحكم في الواقع ويصل هذا إلى ذروته في الفلسفة الموضعية.

ينتج عن هذا ما يلي:

١- أن العقل الأداتي يصبح عاجراً تماماً عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل الذي يتخطى حدوده المباشرة، بل إنه يعجز تماماً عن إدراك عاقبات نهائية أو كليات متجاوزة للمعطيات الجزئية الحسية والمعطيات المادية الآتية (ولذا، يمكن تسميته بالعقل الجزئي) وهو ما يعني أنه يصبح عاجراً تماماً عن تحقيق أي تجاوز معرفي أو أخلاقي.

٢ - بهذا السبب نفسه، يصبح العقل الأداتي غير قادر على تجاوز السائر للوصول إلى الماضي وإلى استشراف المستقبل، أي إن العقل الأداتي يسقط تماماً في اللازمية واللاتاريخية

٣ - مع غياب أية مقدرة على إدراك الكل المتجاوز وأية أسس تاريخية ورؤى مستقبلية، أي مع غياب أية أرضية معرفية ثابتة، يمكن أن تستند إليها معايير عامة، يسقط العقل الأداتي تماماً في النسبية المعرفية والأخلاقية والجمالية، إذ تصبح كل الأمور مساوية، ومن ثم تظهر حالة من اللامعيارية الكاملة. ومع هذا، يمكن القول بأن المودج الكاس والمهيمن على الإنسان يصبح مع تساوي الأمور، هر: الطبيعة/المادة - السلعة - الشيء في ذاته - علاقات التبادل المجردة.

٤ لكل هذا، يصبح العقل الأداتي قادراً على شيء واحد: قبول الأمر الواقع والتكيف مع ما أمامه من وقائع قائمة وأحداث وجزئيات وظروف القهر والقمع والتميط والتشيز والاعتراب، وهو ما يعني تثبيت دعائم السلطة وعلاقات القوة والسيادة القائمة في مجتمع معين، وكبح أية نزعات إبداعية تنقالية تتجاوز ما هو مألوف.

٥- لكل هذا، فإن العقل برغم تحرره من الأساطير إلا أنه تحول هو نفسه إلى قوة عقلانية تحاول السيطرة على الطبيعة وعلى الإنسان وترشيد الحياة بشكل يؤدي إلى نفي الحرية تماماً، كما يتبدى في البنى الرشيدة الحديثة للتسلط. ولذا هالتقدم أدّى إلى عكسه والنوير أدّى إلى الشمولية والمجتمعات الحديثة التي تسعى إلى الفردية همّشت المرد ولذا فهي في طريقها إلى شكل من أشكال البربرية تتقدم بخطى حثيثة ((بحر الحميم)). وما جرى في معسكرات الإبادة النارية إن هو إلا جزء عضوي من هذه تلسيرة الشيطانية.

وقد رصد يورجيس هابرماس (١٩٢٩م -)، آخر ممثلي مدرسة فرانكفورت، طاهرة العقل الأداتي وترويض الإنسان في المجتمعات الحديثة وسماها استعمار عالم الحياة، أي عالم الوجود المتعّين المعاش الذي توجد فيه الذات وتتفاعل معه وتتمدد وجودها معه فالترشيد الأداتي والحوسلة المترابطة لمجالات متنامية في الحياة الاجتماعية، من قِبل الأنظمة والمؤسسات الاقتصادية والسياسية والإدارية، يؤدي إلى استبعاد الإنسان، وإلى تقليص عالم الحياة وهيمنة عالم الأداة، واستبعاد كثير من جوانب حياته الثرية وإمكانياته الكامنة المتنوعة.

في مقابل العقل الأداتي يضع معكرو مدرسة فرانكفورت العقل النقدي. والعبارة ترجمة للمصطلح الإنجليزي كريتيكال ريزون critical reason والعقل

النقدي هو مفهوم الأساسي في كتابات ممكري مدرسة فرانكفورت (الطورية النقدية) ويُقال له أيضاً: العقل الكلي أو العقل الموضوعي في مقابل العقل الأداتي أو العقل الجزئي والعقل الذاتي. وكلمة نقدي هنا مبهمة إلى حد ما، وتعود إلى مفهوم كانط في النقد. فكانط كان يرى عمله باعتباره جزءاً من المشروع التنويري الغربي الذي رفض جميع المحجج التقليدية القائمة وأخضع كل شيء للنقد. ولكنه لم يتوقف عند هذا الحد وإنما أخذ خطوة للأمام، وأخضع العقل للعملية النقدية ذاتها، أي إن كانط أخضع أداة الاستنارة الكبرى للنقد ويُسّ حدودها الصيقة، متجاوزاً بذلك عقلانية عصر الاستنارة، أي إن هناك عقلانيتين: عقلانية مباشرة وسطحية، وعقلانية أكثر عمقاً، وهذا هو الذي ترجم نفسه إلى عقلانية العقل الأداتي، وعقلانية العقل النقدي.

ويتسم العقل النقدي بما يلي:

١- لا ينظر العقل النقدي إلى الإنسان باعتباره جزءاً من كل أكبر منه يعيش داخل أشكال اجتماعية ثابتة معطاة، مُستوعباً تماماً فيها وفي تقسيم العمل القائم، وإنما باعتباره كياناً مستقلاً مبدعاً لكل ما حوله من الأشكال التاريخية والاجتماعية

٢- العقل النقدي يدرك العالم، الطبيعة والإنسان، لا كما تدركه العلوم الطبيعية، باعتباره مُعطى ثابتاً ووضعا قائماً وسطحياً صلباً، وإنما يدركه باعتباره وصفاً قائماً وإمكانية كامنة.

٣- العقل النقدي لا يقع بإدراك الحريات المباشرة، فهو قادر على إدراك الحقيقة الكلية والحياة من الوجود الإنساني.

٤- العقل النقدي قادر على التعرف على الإنسان ودوافعه وإمكانياته والفرض من وجوده.

٥- العقل النقدي، لكل ما سبق، قادر على تجاوز الذات الصيقة والإجراءات والتفاصيل المباشرة والحاضر والأمر الواقع، ولذا يمكن تسمية العقل النقدي به العقل المتجاوز. ولذا فهو لا يدعى لما هو قائم ويتقبله، وإنما يمكنه القيام بمجهود نقدي تجاه الأفكار والممارسات والعلاقات السائدة والبحث في حدود الأشياء وأصولها وفي المصالح الكامنة وراءها والمعارف المرتبطة بهذه المصالح، وهذا هو الجانب التصكيكي في العقل النقدي.

٦- الحقيقة الكلية التي يدركها العقل النقدي والإمكانات الكامنة ليست أموراً مجردة متجاوزة للإنسان، الفكرة الهيكلية المطلقة، وإنما كامنة في الإنسان ذاته، والعقل النقدي قادر على رؤيتها في كمونها هذا، أي أن الإنسان يحل محل الفكرة المطلقة.

٧- لكل هذا، الحقيقة لا توجد في الواقع بذاته وإنما تقع بين الواقع المدعوس كما يحدده المجتمع من جهة، والخبرة الذاتية من جهة أخرى. ولذا فالوضع الأمثل هو وضع التوازن بين الذات والموضوع، وهذا ما يعبر عنه بجواره العقل النقدي وما يفضل فيه تماماً العقل الأداتي.

٨- التاريخ هو عملية كاملة تتحقق من خلالها الذاتية الإنسانية، أي إن التاريخ هو الذي يُردُّ إلى الإنسان، خالق التاريخ، وليس الإنسان هو الذي يُردُّ إلى التاريخ. ولذا، فإن المجتمع في كل لحظة هو تحمل فريد للإنسان؛ وتحقيق الإمكانية الإنسانية في التاريخ هو الهدف من الوجود الإنساني.

٩- يمكن إنجاز عملية انعتاق الإنسان من خلال التنظيم الرشيد للمجتمع المبني على إدراك الإمكانية الإنسانية من خلال الترابط الحر بين أفراد، عند كل منهم نفس الإمكانية لتسمية نفسه بنفس الدرجة وبدا مجتمع الاستقلال

١٠- يمكن للعقل النقدي أن يساهم في هذه العملية من خلال الجهد التأملي الذي أشرنا إليه. ويمكنه أيضاً القيام بجهد تركيبي إبداعي، فهو قادر على التمييز بين ما هو جوهري وبين ما هو عرضي، وعلى صياغة نموذج صدي لا انطلاقاً مما هو مُعطى وإنما مما هو مُتصور ويمكن في آن واحد، ويمكن على أساسه تعبير الواقع، أي إن العقل النقدي يطرح أمام الإنسان إمكانية تجاوز ما هو قائم دائماً انطلاقاً من إدراكه لما هو ممكن داخله، أي إنه يفتح باب الخلاص والتجاوز أمام الإنسان، وهو عكس التكيف والإذعان للأمر الواقع على طريقة العقل الأداتي.

وبرغم أن معكري مدرسة فرانكفورت لم يصرحوا بهذا، فيمكن القول بأن الحقيقة الكلية التي يتحدثون عنها هي حقيقة ثابتة، وأن العاية الإنسانية التي يتحدثون عنها هي عاية نهائية، فكأنهم يعارضون ما هو ثابت وبهائي وكامن، ويصعونه في مقابل ما هو متغير وآلي وظاهر. ولذا، وبرغم حديثهم الدائم عن المادية والتاريخية، فهم أكثر تركساً من ذلك. فالكل الاجتماعي الذي يتحدثون عنه والإمكانية الإنسانية الكامنة التي يتعرفون عليها والكل الإنساني الذي لا يمكن فهمه إلا من منظور العاية الإنسانية الكامنة فيه، هذه كلها ليست مفاهيم علمية مادية وإنما هي مفاهيم فلسفية متجاوزة لعالم الطبيعة/المادة. لكل هذا، يُطلق على مدرسة فرانكفورت اصطلاح إنسانية (هومانية) ميتافيزيقية، أي إن مقولة الإنسان تصبح مقولة متجاوزة لقوانين الطبيعة/المادة. وانطلاقاً من هذا، فإن معكري مدرسة فرانكفورت يذهبون إلى أن آلية الخلاص ليست الطبقة العاملة، وإنما المثقفون القادرون على التعرف على الإمكانيات الكامنة في الإنسان وعلى رؤية الماضي والحاضر والمستقبل، ثم يضيفون إلى المثقفين «أكثر العناصر تطوراً في الطبقة العاملة» أي أكثر العناصر اقتراباً من المثقفين

ويظهر التحليل الفلسفي في مقابل التحليل العلمي المادي في رؤيتهم لليبرالية وعلاقتها بالفاشية. فالليبرالية، ابنة عصر الاستنارة، تدور حول المصلحة الآتية والعقل الداتي الأداة، ويتم التنازع في المجتمع من خلال اليد الخفية التي لا يتحكم فيها أحد، والتي تتجلى بشكل متبلور في السوق وآليات العرض والطلب والبيع والشراء، أي إن ثمة عباباً كاملاً لأي إدراك للإمكانيات الإنسانية الكامنة وللغائبة الإنسانية. وبداء، فإن العلوم الطبيعية والحسابات الكمية الصارمة تسيطر دون اعتبار لما هو إنساني وحيما يدخل المجتمع الليبرالي في مرحلة الأزمة، تحل الدولة محل اليد الخفية، وتستمر في إدارة المجتمع بالطريقة نفسها دون أي اعتبار لأية غائية إنسانية، ويسيطر العقل الأداة تماماً. فآليات السوق ليست هي السبب في تحول الليبرالية إلى فاشية، والسبب الحقيقي هو هيمنة العلوم الطبيعية والمنطق الكمي وبهذا المعنى، فإن الفاشية كامنة في الليبرالية وكلاهما كامن في فكر حركة الاستنارة.

الفصل الرابع

المادية في التاريخ

بعد أن تناولنا بعض معالم الفلسفة المادية وفشلها في تفسير ظاهرة الإنسان باعتباره ظاهرة مركبة، فلنحاول أن نرى ترجمة ذلك في التاريخ. ونحن نذهب إلى أن الرؤية المادية تترجم نفسها إلى الداروينية الاجتماعية، أكثر الفلسفات مادية، وإلى ما سميته العلمانية الشاملة، والرؤية العلمانية الإمبريالية.

الداروينية الاجتماعية

الداروينية ترجمة لكلمة داروينيزم Darwinism الإنجليزية، ويقال لها أيضاً: الداروينية الاجتماعية. وهي كلمة مسوبة إلى اسم تشارلز داروين (١٧٣١ - ١٨٢٠م). وهي فلسفة علمانية شاملة، واحدة عقلانية مادية كمونية تنكر أية مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية، وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتطور في نطاق الصورة المعازية العضوية والآلية للكون. والآلية الكبرى للحركة هي الصراع والتفكك اللانهائي وهو صفة من صفات الوجود الإنساني. وقد حققت الداروينية الاجتماعية ذبوعاً في أواخر القرن التاسع عشر، وهي الفترة التي اتسع فيها التشكيل الإمبريالي الغربي ليقسم العالم بأسره. ويمكن القول بأن الداروينية هي النموذج المعرفي الكامن وراء معظم الفلسفات العلمانية الشاملة، إن لم يكن كلها.

ويرى دعاة الداروينية الاجتماعية أن القوانين التي تسري على عالم الطبيعة والعباءة هي ذاتها التي تسري على الطواهر الإنسانية، التاريخية والاجتماعية. وهم يذهبون إلى أن تشارلز داروين قد وصف هذه القوانين في كتابه الكبير حول (أصل الأنواع) من خلال الانتخاب الطبيعي و (بقاء الأجناس) الملائمة في عملية الصراع من أجل الحياة. وقد ذهب داروين إلى أن الكون بأسره سلسلة متواصلة في حالة حركة من أسفل إلى أعلى وأن الإنسان إن هو إلا إحدى هذه الحلقات، قد يكون أرقاها ولكنه ليس آخرها. ويرى داروين أن تقلب الأنواع البيولوجية الحية يعتمد على الصراع من أجل البقاء الذي يتصرف فيه الأصلح. إن عالم داروين عالم مستمر ومغلق لا ثغرات فيه، ولا فراغات، ولا مسافات، فكل حلقة تؤدي إلى التي تليها، تماماً كما هو الحال مع عالم إسينورا وبيوتس حيث تحرك كل عجلة العجلة التي يجوارها وبالعقل، وصف أحدهم داروين بأنه بيوتس العلوم البيولوجية وهكذا تؤدي البرقة إلى القرد، والقرد إلى الإنسان بطريقة آلية تماماً كما تتحرك الأجسام تحت تأثير قانون الجاذبية، وكما تتحول الأفكار الحرة إلى أفكار آلية بطريقة آلية في منظومة لوك.

وهذا هو تصور داروين أو فرضيته ولكنه كان في واقع الأمر عاجزاً تماماً من الناحية العلمية عن إثبات كثير من فرضياته. ولذا فهناك حديث عن الحلقة المفقودة، وهي تعني وجود مسافة بين القرد والإنسان، ولذا فقد تحدثوا عن الطعنة بمعنى سد الثغرة في الرمان من دون سبب واضح، وتم فرض الاستمرارية والواحدية دون وجود شواهد مادية علمية. ومع هذا، ذهب دعاة الداروينية الاجتماعية إلى أن فرضية داروين نظرية وحقيقة علمية، ثم نقلوا هذه الفرضية من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان، وقرروا أن العلاقة بين الكائنات الحية في الطبيعة لا تختلف عن العلاقات بين الأفراد داخل المجتمعات الإنسانية، ولا عن العلاقات بين المجتمعات والدول. وعلى هذا، تم استخدام

المودح الدارويني لا لتفسير الطبيعة/ المادة وحسب، وإنما لتفسير حياة الإنسان الفرد في المجتمعات، وفي تفسير العلاقات بين الدول والمجتمعات على المستوى الدولي.

وقد وُطِّعت الداروينية الاجتماعية في تبرير التفاوت بين الطبقات داخل المجتمع الواحد وفي الدفاع عن حق الدولة العلمانية المطلقة وفي تبرير المشروع الإمبريالي العربي على صعيد العالم بأسره فالعقراء في المجتمعات العربية وشعوب آسيا وإفريقية (والصعفاء على وجه العموم) هم الذين أثبتوا أن مقدراتهم على البقاء ليست مرتفعة، ولذا هم يستحقون الغناء أو على الأقل الخصوع للأثرياء ولشعوب أوربة الأقوى والأصلح.

ويمكن تخصيص الأطروحات الأساسية في الداروينية الاجتماعية على النحو التالي:

١- كل الأنواع العضوية ظهرت من خلال عملية طويلة من التطور، وهي عملية حتمية شاملة تشمل كل الكائنات، وصممت تلك الإنسان، وكل المجتمعات في المراحل التاريخية كافة.

٢- العالم كله في حالة تطور دائم، وهذا التطور يتبع عطاءً واضحاً متكرراً يرغم أن التطور قد يكون بطيئاً وغير ملحوظ أحياناً، وقد يأخذ شكل طفرة مفاجئة واضحة أحياناً أخرى.

٣- تتم عملية التطور من خلال صراع دائم بين الكائنات والأنواع فالصراع دموي حتمي، وهو صراع جماعي لا فردي.

٤- السبب الذي يؤدي إلى تغير الأنواع هو الاختيار الطبيعي الذي يؤثر في جماعات الكائنات العضوية ويترك عليها أثراً مختلفاً.

٥- الكائن أو النوع الذي ينتصر على الكائنات والأنواع الأخرى، ويحقق البقاء المادي لنفسه، يثبت بالتالي أنه نوع أرقى من الأنواع الأخرى إذ حقق البقاء على حسابها، فبقي هو بينما كان مصيرها القضاء.

٦- تحقق الكائنات البقاء إما من خلال التكيف البرجماتي مع الواقع، فتتلون بالوانه وتخص لقوانينه، أو تحقق البقاء من خلال القوة وتأكيد الإرادة اليتشوية على الواقع، والبقاء من نصيب الأصلح القادر على التكيف والأقوى القادر على فرض إرادته. ومن أشكال التكيف، الانتقال من التجانس (البسيط) إلى اللاتجانس (المركب).

٧- مهما كانت آلية البقاء، لا علاقة لها بأية قيم مطلقة متجاوزة، مثل الأمانة أو الأخلاق أو الجمال، فالبقاء هو القيمة المحورية في المنظومة الداروينية التي تتجاوز الخير والشر والحزن والمرح.

٨- النوع الذي يتصر يرث الخصائص التي أدت إلى انتصاره سر بقائه إلى بقية أعضاء النوع، بمعنى أن الفوق يصبح حصراً وراثياً.

٩- هذا يعني استحالة وجود مساواة مبدئية بين الأنواع أو بين أعضاء الجنس البشري.

١٠- مع تزايد معدلات التطور، يصبح هناك كائنات أكثر رقياً من الكائنات الأخرى بحكم بينها البيولوجية، ومن ثم يصبح للتماوت الثقافي أساساً بيولوجياً حتمياً.

ولعله لا توجد فلسفة أثرت في عصرنا الحديث أكثر من الفلسفة الداروينية، كما لا توجد فلسفة بلورت الرؤية العلمانية للكون أكثر من الفلسفة الداروينية.

١ - فقد رسمت الفلسفة الداروينية أمكنة الوحدانية المادية الكونية التي تنهب إلى أن العالم إن هو إلا مادة واحدة صدر عنها كل شيء، مادة خالية من العرض والهدف والغاية ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع. فالعالم طبيعة، والطبيعة محايدة لا تعرف الخير أو الشر أو القبح أو الجمال. ولا توجد أية ثغرات في الكون إذ إن المطلق المادي حتمي شامل يشتمل على كل شيء ولا توجد ثنائيات في الكون إذ يُرد كل شيء إلى المادة ويُفسر كل شيء بالتطور المادي ومع هذا، توجد الثنائيات الاجتماعية الصلبة: الأقوياء/الضعفاء - الأثرياء/الفقراء - السادة/العبيد - القادرون على البقاء/ضحايا الصراع.

٢ - الإنسان إن هو إلا جزء من هذه الطبيعة وهذه المادة، وقد صدر هو أيضاً عنهما من خلال عملية التطور، إذ لا يوجد سوى قانون طبيعي واحد يسري على الإنسان والأشياء، فالوجود الإنساني نفسه يتحقق من خلال الآليات التي يتحقق من خلالها وجود كل الكائنات الأخرى، أي الصراع والقوة والتكيف. وهو وجود مؤقت، تماماً مثل مكانته في قمة سلم التطور، إذ إنه حتماً سيهدم مكانته هذه من خلال سلسلة التطور التي دعت به إلى القمة. بل وبالعكس القول بأن الأميبا من مطور تطوري صارم أكثر تميراً من الإنسان لأنها حققت البقاء لنفسها مدة أطول من الإنسان والإنسان، شأنه شأن الأميبا، لا يتمتع بأية حرية ولا يحمل أية أعباء أخلاقية، فالقوانين الأخلاقية هي مجرد تطور لأشكال من السلوك الحيواني الأقل تطوراً والحرص العريزي على البقاء البيولوجي. وهذا يعني أن القانون الأخلاقي، وكل القوانين، هي قوانين مؤقتة نسبية، ترتبط بحلقة التطور التي أمرتها، ولذا يتم الاحتفاظ بالقوانين ما دامت تخدم المرحلة. ومن ثم فإن الأخلاق المطلقة تقف ضد التقدم العقلاني المادي، خصوصاً إذا كانت هذه الأخلاق أخلاق ديمية تدعو إلى حماية الأضعف والأقل مقدرة إلى الإشفاق عليه والعناية به. وهذا يعني أن كل الأمور نسبية

تماماً ولا توجد أية مطلقات، ولذا يمكن القول بأن النظرية الداروينية هي الأساس العلمي للفكر النسبي. وإذا كان التطور يتم أحياناً عن طريق الصدفة، وتحدده الحوادث العارضة، فيمكن القول بأن النظرية الداروينية هي أيضاً أساس الفكر العيثي.

٣ - إذا كان الأمر كذلك، فإن أفضل طريقة لتفسير سلوك الإنسان ووجوده لا يمكن أن يتم إلا من خلال النماذج الطبيعية المادية، ومن هنا حتمية وحدة العلوم. وإذا كان للظاهرة تاريخ، فهو تاريخ مادي يمس دراسته من خلال دراسة بنية الظاهرة المادية. وقد قام داروين نفسه بتفسير الطواهر البيولوجية من خلال دراسة تاريخها البيولوجي. وكما قال أحد الباحثين: هذا يعني في واقع الأمر عدم وجود أي فارق أساسي بين مجموعة من الشبان الذين يختطفون فتاة ويغتصبونها ثم يقتلونها وقطيع من الدئاب تهاجم طيلاً وتلتهمه. فكلاهما تدفعه عريضة طبيعية مادية قوية. ولعل الفارق الشاوي الوحيد أن الشبان قد هاجموا عصباً من نفس نوعهم، وهو الأمر الذي يحرق عملية البقاء وهذا هو المطلق الوحيد المقبول في إطار دارويني عقلاني مادي.

٤ - وبرغم الواحدية الكونية التي تصدر عنها الداروينية، وبرغم رخصها لأن تكون أية نقطة متجاورة للمادة مصدراً للحركة، وبرغم أنها تفترض عدم وجود مخطط إلهي وراء الكون، إلا أنها مع هذا كله تفترض وجود غائية طبيعية كالتطور باعتباره حركة من نقطة أدنى إلى نقطة أعلى ومن التجانس البسيط إلى اللاتجانس المركب، حركة حتمية تماماً مثل التقدم الحتمي الذي تفترضه معظم الأيديولوجيات العلمانية. والغاية التي يطرحها داروين غائية عسير متجاورة تأخذ شكل إيمان بأن هناك غاية كامنة في الطبيعة نفسها. لكن هذه الغائية قد تكون زيادة في التركيب والتطور من البسيط إلى المركب، وقد تكون شيئاً يُسمى إرادة الحياة أو القوة، وقد يكون شكلاً من أشكال الوعي ظهر

بالصلابة من خلال عملية كيميائية رادت من تركيب المادة. والمهم أن التطور، مهما بلغ بالكائنات من ارتفاع ورقي، فليس ثمة تجاوز إذ إن كل شيء، وضمن ذلك الإنسان، أصله مادي ويُرد إلى المادة. وينطبق الشيء نفسه على نظرية الأخلاق، فالبقاء هو القيمة الوحيدة، والصراع هو الآلية، والأناية وحب الذات هما مصدر الحركة، ولذا فإن العالم هو ساحة قتال بين الدئاب من البشر، والإنسان ذئب يمترس أخاه الإنسان، وبين الأمم التي لا بد أن تصرع بعضها بعضاً لعاية البقاء، فهي حرب الجميع ضد الجميع. ولا توجد قيمة مطلقة لأي شيء، إذ إن ما يحدد القيمة هو القدرة على الصراع والبقاء. ويمكن القول بأن النظرية الداروينية هي خليط من الصورة المجازية العنصرية والصورة المجازية الآلية، فالكون في حالة تطور عضوي مستمر، يتبع غطاءً ثابتاً لا يتغير، ومن ثم لا يختلف التطور العضوي عن الحركة الآلية في المعطية أو الرثابة.

تبدت هذه المطومة الداروينية بشكل واضح في الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية، من إنكار لقيمة أي شيء أو أية مرجعية متجاوزة إلى تأكيد ضرورة التنافس والصراع والإصرار على سرية السوق وآلياته وعدم تدخل الدولة بحيث يهلك الضعفاء ولا يبقى سوى الأقوياء. والإمبريالية هي تدويل للرؤية الداروينية حيث أصبح العالم كله سوقاً مسرحاً لنشاط الإنسان الأبيض المتعوق الذي أباح لنفسه قتل الآخر ضماناً لبقائه وتأكيداً لقوته وقد ساهمت الداروينية أيضاً في تزويد النظريات العرقية العربية والتجارب الخاصة بتحسين الأجناس والنسل والقتل الرحيم على أساس علمي

وقد هيمنت النظرية التطورية، ذات الأصل الدارويني، على العلوم الاجتماعية. فالإيمان بالتقدم والحنمية التاريخية جميعها أشكال من التطورية. وهناك كثير من النظريات التاريخية والاجتماعية هي تطبيقات لمبدأ التطور من التحاسيس البسيط إلى اللاتجانس المركب. لقد درس هيربرت سبنسر التاريخ

باعتباره تطوراً من المجتمع العسكري إلى المجتمع الصناعي، ورأه دوركهام تطوراً من التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي، ورأه ماركس تطوراً من الشيوعية البدائية إلى الشيوعية المرحية (عبر حلقات محددة: المجتمع العبودي فالإقطاعي فالرأسمالي فالاشتراكي). وقد بين أوجست كونت أن التطور هو تطور من مجتمع يستند إلى السحر إلى مجتمع يستند إلى الدين وصولاً إلى المجتمع الحديث الذي يستند إلى العلم. والفكر العرقي العربي هو فكر تطوري إذ يرى أن الإنسان الأبيض هو آخر حلقات التطور وأعلاها، ولذا فله حقوق معينة وقد تبلور الفكر التطوري العرقي في الأيديولوجيا النازية التي نبنت تماماً فكرة وحدة العلوم وطبقت القوانين الطبيعية بصرامة على الكافة، وحاولت الاستعانة من قوانين التطور من خلال قواعد الصحة النارية (إيادة المعوقين والمتعلمين عقلياً وأعضاء الأجناس الأخرى) ومن خلال محاولات تحسين النسل من خلال التخطيط وعقد ريجبات أو تنظيم علاقات إخصاب تؤدي إلى إنجاب أطفال آريين أصحاء.

والفكر الصهيوني، مثله مثل الفكر الساري، هو ترجمة للرؤية الداروينية، فالصهاينة قاموا بغزو فلسطين باسم حقوقهم اليهودية المطلقة التي تحب حقوق الآخرين، كما أنهم جازوا إلى فلسطين ممثلين للحضارة الأوروبية ويحملون عبء الرجل الأبيض. وهم، نظراً لقوتهم العسكرية، يملكون مقبرة أعلى على البقاء أي إنهم جازوا من العرب مسلحين بمنفعة أيديولوجية وعسكرية داروينية علمانية ثقيلة، وقاموا بتسوية الأمور من خلال الموقع الدارويني البتشوي فدبحوا الفلسطينيين وهدموا قراهم واستولوا على أراضيهم، وهي أمور شرعية تماماً من منظور دارويني علماني، بل وواجبة. ولعل تأثر معظم المفكرين الصهاينة ببيتشه أمر له دلالة في هذا المقام.

الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة

المسعة الداروينية تشكّل اللبنة الأساسية في الرؤية العريضة الحديثة للعالم، وقد شكلت هذه الفلسفة المادية الإطار المعرفي لما نسميه الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية. ولتوضيح أبعاد هذه الرؤية فنبداً بتعريف العلمانية الشاملة التي يمكن أن نسميها أيضاً العلمانية المادية أو العلمانية العلمية هي رؤية شاملة للعالم، عقلانية مادية، تدور في إطار المرجعية الكاسية، التي ترى أن مركز الكون كامن فيه، غير مفارق أو متجاوز له، وأن العالم بأسره مُكوّن أساساً من مادة واحدة، ليست لها أية قداسة ولا تحوي أية أسرار، وفي حالة حركة دائمة لا غاية لها ولا هدف، ولا تكترث بالخصوصيات أو التفرد أو المطلقات أو الثوابت. هذه المادة تشكل كلاً من الإنسان والطبيعة، فهي رؤية واحدة كونية مادية.

والعلمانية الشاملة، بهذا المعنى، ليست مجرد فصل الدين أو الكهوت أو هذه القيمة أو تلك عن الدولة أو عما يُسمّى الحياة العامة، وإنما هي فصل لكل القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية المتجاوزة لقوانين الحركة والحواس عن العالم، أي عن كلّ من الإنسان والطبيعة باعتبارها فلسفة مادية تردّ الواقع بأسره الإنسان والطبيعة إلى مستوى واحد، ويصبح كله مجرد مادة محضة بافئة نسبية لاقداسة لها - تُوطّف وتُسحّر. والهدف من وجود الإنسان في الأرض هو زيادة معرفة قوانين الحركة والطبيعة البشرية والهيمنة عليها من خلال التقدم المستمر الذي لا ينتهي، ومن خلال تراكم المعرفة وسد كل الثغرات وقمع الآخر إلى أن يخصص كل شيء، الإنسان والطبيعة، لحكم العقل وقانون الأرقام وهو قانون يستمد مشروعيته من المعارف العلمية المادية، بحيث تحول الواقع بأسره طبيعة وبشراً إلى جزء متكامل عضوي تنظمه شبكة المصالح الاقتصادية والعلاقات المادية، فيصبح الواقع أشبه ما يكون بالسوق والمصنع، كل شيء فيه محسوب ومضبوط بعد استبعاد كل الاعتبارات غير المادية، مثل الغيبات والمطلقات

والخصوصيات، ذلك لأن ما يداخله عيب أو أسرار، وكل ما هو فردي فريد لا يمكن قياسه أو التحكم فيه أو عزوه أو ترطيمه أو حوسلته.

وقد تم نهميش الإله أو إلعاؤه باسم الإنسان وصالح الجنس البشري وبعد إلعاء أي مرجعية متجاوزة، تظهر المرجعية الكامنة فيصبح مركز الكون كاملاً فيه، ويصبح الإنسان هو مركز الكون دون أي استخلاف من الإله، وتظهر الحركة الإنسانية (الهيومانية). ولكن في إطار المرجعية الكامنة يختزل الإنسان ويُردُّ في كليته إلى الطبيعة/المادة، ويصبح إنساناً طبيعياً مادياً غير قادر على تجاوز ذاته الطبيعية المادية ولا يتجاوز الطبيعة/المادة بحيث يسري عليه ما يسري على الطواهر الطبيعية من قوانين وحتميات، وهذا ما يعني أن الإنسان يفقد إنسانيته المركبة وترفع عنه الفلاسفة تماماً. والإنسان الطبيعي إنسان لا حدود ولا قيود عليه، يقف وراء الخير والشر، متمرکز حول منفعته ولذته، ولا راد لقضائه أو لرعيته في البقاء. وهو لا يلتزم بأية قيم معرفية أو أخلاقية أو أبعاد مهائية، فهو يتبع القانون الطبيعي ولا يلتزم بسواه، بل ولا يمكنه تجاوزه. لكل هذا أصبح الإنسان كائناً غير قادر إلا على التمرکز حول مصلحته وسمعته ولذته، المادية وبقائه المادي، فمفهوم الإنسانية جمعاء مفهوم أخلاقي مطلق متجاوز لقوانين المادة، وليس هناك ما يلزم الإنسان الطبيعي مرجعية ذاته المتمركز حولها أن يؤمن بمثل هذه المطلقات وهذه المثل العليا غير المادية، فماداً في قوانين الطبيعة يلزمه بأن يتجاوز مصلحته الخاصة الضيقة وألا يحول الآخر إلى مادة توطف لصالحه؟

لكل هذا، بدلاً من مركزية الإنسان في الكون تظهر مركزية الإنسان الأبيض في الكون، وبدلاً من الدفاع عن مصالح الجنس البشري بأسره يتم الدفاع عن مصالح الجنس الأبيض، وبدلاً من ثنائية الإنسان والطبيعة وأسبقية الأول على الثاني تظهر ثنائية الإنسان الأبيض في مقابل الطبيعة/المادة وبقيّة البشر الآخرين

الذين يصبحون جزءاً لا يتجزأ منها وتظهر أسبقيته وأفضليته عليهم. ويصبح هم هذا الإنسان الأبيض هو غزو الطبيعة المادية والبشرية وحوسلتها وتوظيفها لحسابه واستغلالها بكل ما أوتي من إرادة وقوة، وهكذا تحولت الإنسانية اليهودانية العربية إلى إمبريالية.

وهكذا، فإن هذه الرؤية قد تحولت الإنسان الغربي إلى مستغل بلتهم الكون، وتحولت الطبيعة وبقية الشعوب إلى مجرد مادة استعمالية توظف وتُسخر. وقد قام الإنسان العربي بالفعل بذلك وحقق لنفسه مستويات معيشية مادية ورخاء مادياً لم ير مثله البشر من قبل ومن بعد. وعادةً ما يقف التحليل الاقتصادي عند هذه النقطة وينظر للعالم من منظور معدلات الاستغلال الاقتصادي ويُقسّم البشر إلى مستغلين ومستغّلين بالمعنى الاقتصادي وحسب. ولكن التحليل المعرفي يستمر متجاوزاً هذا المستوى. وكما أسلفنا، تم تعريف هذا الإنسان الغربي ذاته في إطار مادي واحد، والرؤية المادية لا تفرق بين أحد ولا تعطي لأحد مكانة أو منزلة خاصة، فالإنسان العربي هو أيضاً مادة استعمالية، وهو أيضاً لا بد أن يدخل الدائرة، ولذا تم استغلاله بطريقة شرسة قد لا تكون اقتصادية ولكنها شاملة، فقد تم ترشيده هو الآخر من الداخل والخارج في بيئته الاجتماعية والإنسانية حتى تم التحكم فيه تماماً، وأصبح محاصراً تماماً بأجهزة إعلام تدمر البنية الاجتماعية، وبصناعات تدمر البيئة الطبيعية، وبصناعات سلاح ينق عليها بالملايين وتهدد بتدمير العالم، وبمشروعات فضاء لا يعرف أحد جدواها، وبإيقاع حياة آلي سريع رتيب يقصي على كل ما هو نبيل في حياة الإنسان، وبمؤسسات عامة تضغط حياته وحياة أسرته، أو ما تبقى من الأسرة، وبصناعات اللذة التي تصوع أحلامه وتصعد توقعاته. فهو مستوعب تماماً في آليات الحياة الحديثة إذ يرداد ترشيده وإعادة صياغته يوماً بعد يوم بهدف زيادة هيمنة الواحدية المادية عليه، تلك الهيمنة التي تعني زيادة التحكم في ساعات عمله

ولهو، وفي احتياجاته وأحلامه، وفي علاقته بنفسه وبأسرته، وفي البيئة الطبيعية التي يعيش في كنفها حتى يصبح إنساناً رشيداً، منتجاً ومستهلكاً، جزءاً لا يتجزأ من عالم الأشياء والسلع والطبيعة/المادة (التمركز حول الموضوع). ونحس لو استخدمنا هذا المعيار لوجدنا أن الإنسان في العالم العربي قد طُحس تماماً ونم تسليعه، إذ إن النظام الذي يكفل له الحياة المادية الهائلة من ناحية اقتصادية هو أيضاً النظام الآلي الذي يتحكم فيه وفي حياته والذي أخرج الأشياء من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء، ثم أخرج الإنسان نفسه من عالم الإنسان ووضعه في عالم الأشياء.

وقد ظهرت هذه الرؤية الإمبريالية العثمانية قبل أن تصبح الإمبريالية حقيقة تاريخية ونشأت لدى الإنسان العربي الرعية في ضبط حياته وترشيد مجتمعه وذاته والتهام العالم قبل ميلاد رجل أوربة الهم. كانت جيوش أوربة العازية تسير في عقل الإنسان الغربي وأحلامه قبل أن تخطأ أقدام جنودها الثقيلة غابات إفريقية الخضراء وجبال آسيا الشاححة وقبل أن يباد للملايين من الأطفال والنساء والرجال من العسب الأسلية التي كانت تشغل الفكر الحيوي الذي كان يور أن يستولي عليه هذا الرجل الهم.

ويسبب هذا الترادف أو التوحد أو الترابط أو التلازم بين الرؤية المعرفية العلمية والرؤية المعرفية الإمبريالية، أننا نشير إليهما باعتبارهما الرؤية المعرفية العلمية الإمبريالية. ولعل الاختلاف بين العلمية والإمبريالية هو اختلاف في مجال التطبيق وليس في الرؤية ذاتها، فالرؤية المعرفية العلمية الإمبريالية تعبر عن نفسها من خلال عمليتين تاريخيتين مترامتين متعاقبتين متشابهتين، وهما عمليتان متكاملتان لا يمكن أن نراهما كسبب ونتيجة (إلا لفترة مبدئية وجيزة) فالأسباب نتائج والنتائج أسباب. هاتان الظاهرتان هما الدولة القومية المطلقة والتشكيل الاستعماري الإمبريالي العربي فقد تبذرت الرؤية المعرفية الإمبريالية

على هيئة الدولة المطلقة في الداخل الأوربي وعلى هيئة التشكيل الاستعماري الغربي في الخارج العالمي. وببرغم اختلاف المجال والأكليات، ظلت الأهداف النهائية واحدة - ترشيد البشر وتسخيرهم وفرض الواحدية المادية على العالم وتحويله إلى مادة متجانسة متحوسلة.

ويمكن أن نرسم الصورة على النحو التالي.

هدف الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية:

فرض الواحدية المادية وحوسلة الطبيعة والإنسان في الداخل الأوربي والخارج العالمي:

في الخارج العالمي: جيوش الدولة المطلقة

آلية التعيد ومجال التنفيذ:

في الداخل الأوربي: الدولة المطلقة

قائمة اتفاق في الرؤية وفي الأهداف النهائية، واختلاف في آليات التعيد ومجاله، أي: الطاهرتان هما ظاهرة واحدة على المستوى المعرفي.

١ - على مستوى العنمة في الداخل من خلال الدولة القومية المطلقة: قامت الحكومات العلمانية المطلقة في الغرب بترشيد البيئة المادية والاجتماعية للمجتمعات الغربية من أجل تعظيم توظيف الموارد البشرية والمادية. فتم ترشيد البيئة الطبيعية (المادية) والعنصر الإنساني، وهي عملية تتضمن ترشيد السوق الداخلي واستخدام الموارد الطبيعية التي تقع داخل حدودها، كما تتضمن تحويل الإنسان إلى طاقة مادية تُوظف وإزالة كل الجيوب الوسيطة (الترشيد من الخارج) وقد استيطى الإنسان الغربي هذه الرؤية (الترشيد من الداخل) فارتفعت كفاءته في الأداء، أي إنه تم حوسلة الداخل الغربي تماماً.

٢- على مستوى العلمنة في الخارج من خلال الإمبريالية العالمية: بعد ترشيده الإنسان العربي من الداخل والخارج، قامت الحكومات القومية العلمانية (المطلقة) بتكثيف طاقاتها المادية والبشرية وتسخيرها في تجهيز الجيوش، ثم قامت بإرسالها إلى كافة أرجاء العالم للهيمنة عليه وترشيده (من الخارج) وتوطيع موارده البشرية والمادية لصالح الحكومات والشعوب العربية، وفيما بعد، لصالح قطاعات من النخب السياسية والثقافية في العالم الثالث، باعتبار أنها شريكة للإمبريالية والعلمانية، وذلك حتى تم لها السيطرة على العالم بأسره وإحكام قبضتها وقد تصاعدت معدلات الهيمنة حتى بدأت قطاعات كبيرة من الناس في العالم بأسره، خصوصاً أعضاء النخب السياسية والاقتصادية، يستبطنون الرؤية العلمانية الإمبريالية (الترشيده من الداخل) وترايد استبطنهم لها على مر الأيام وكما حاولت الدولة القومية القضاء على الجيوب الإثنية والدينية في الداخل، وعلى كل المطلقات الإنسانية والأخلاقية غير المادية، وعلى كل الخصوصيات، تحاول الإمبريالية القيام بهذا الدور على مستوى العالم.

وهذه العملية ليست عملية تعاقبية بمعنى أن تؤدي (أ) إلى (ب)، أو أن (أ) تحدث ثم يحدث بعدها (ب)، فالأمر أكثر تركيبياً من ذلك.

أ- فعمليات الهيمنة في الخارج رادت من نجاح الدولة المطلقة أمام مواطنيها، وهم مستعبدون من عملية التراكم الرأسمالي الإمبريالي، فزادت الدولة من هيمنتها عليهم، أي إن نجاح الهيمنة في الخارج مرتبط بترايد الهيمنة في الداخل، لأن ترايد هيمنتها في الداخل يعني أيضاً ترايد مقدرتها على تجييد جماهيرها للروح بها في الحروب الاستعمارية وتمويل هذه الحروب.

ب- ولناخذ الإবাদة كمثال آخر حيث يلاحظ ارتباط الداخل بالخارج وتكرر النمط نفسه. ولكن، مع هذا، لا يوجد علاقة خطية واضحة فالإنسان

الأبيض، في أول تجاربه الاستعمارية، قام بإبادة السكان الأصليين في الأمريكتين باعتبار أن أمريكا أرض عدراء، أي إنه كان استعماراً استيطانياً إحلاليًا. ثم توقف الاستعمار العربي عن ذلك بعض الوقت إذ بدأ يلجأ للاستعمار الاستيطاني غير الإحلالي أو الاستعمار العسكري اللذين لا يتطلبان إبادة السكان الأصليين. وفي الولايات المتحدة، كان يُكنى باعتصار السود والعناصر المهاجرة دون إبادتهم. ولكنه قام بعد ذلك، في أواخر القرن التاسع عشر، بتجربة أخرى من الاستعمار الاستيطاني الإحلالي في فلسطين كانت تتطلب - نظرياً على الأقل - إبادة السكان الأصليين. ولكنه بسبب مقاومتهم، وبسبب الظروف التاريخية، اضطر إلى طردهم وحسب. ثم أجرى الاستعمار العربي تجربة أخرى في الإبادة شبه الكاملة في الكونغو في الفترة نفسها. وحتى هذه النحلة أبحر الإنسان العربي كل عمليات الإبادة في الخارج، ولكنه في نهاية النصف الأول من القرن العشرين قام بعملية إبادة ضخمة في الداخل ليست الأولى من نوعها إذ سبقتها عمليات أخرى ولكن على نطاق أصغر، فقد قامت الدولة النارية بإبادة بعض العناصر اليسارية التي تقع داخل مجالها الحيوي (النجس - المصلاخ - اليهود). ويبدو أن عمليات الإبادة ضد السكان الأصليين لا تزال مستمرة على قدم وساق في بلاد مثل الأرجنتين والبرازيل.

المطلق العلماني الشامل

كل نسق معرفي يدور حول مطلق بمعنى ركيزة نهائية أو أساس نهائي. وبمكس تعريف المطلق بأنه المركز الذي يتجاوز كل الأجزاء ولا يتجاوزه شيء، وبأنه ما يؤدي وجوده إلى تماسك أجزاء النسق، فهو مصدر الوحدة والتناسق، وهو الركيزة النهائية للنسق أو الصورة المجارية والمبدأ الواحد والمرجعية النهائية والميتافيزيقا المسيقة. والمطلق في المنظومات الكمومية هو مركز الكون الكامن

فيه. وأي سبق فلسفي لا بد أن يكون له مركز يشكل مطلقه ويقبله أتباع هذا المسق دون تساؤل بشأنه ودون نقاش.

والأنساق الفكرية العلمانية، وهي أنساق كمونية، قد تتكرر أية نقطة مرجعية متجاوزة لهذه الدينا، إلا أنها تستند إلى ركيزة أساسية ومرجعية نهائية كاملة في المادة (الطبيعة أو الإنسان أو التاريخ)، ولذا فهي مرجعية نهائية مادية، مركز مطلق أو مركز يشكل مصدر التماسك في الكون والمجتمع ويمزوجه بالهدف والغاية ويشكل أسس وحدته ويتجاوز كل الأجزاء (من الناحية التفسيرية) وإن كان لا يتجاوزها أنطولوجياً بسبب كمونه فيها. هذا المطلق في أقصى درجات تعميمه هو المبدأ الواحد. وقد يأخذ أشكالاً كثيرة، ولكنه في التحليل النهائي هو الطبيعة، التي نشير إليها عادةً بـ الطبيعة/المادة.

وهذا المطلق العلماني الأساسي الكامن هو وحده المطلق النهائي، هو وحده الثابت وما عداه متغير، مجرد تنويعات عليه فيقول المرء: «قانون الطبيعة أو قانون الحركة هو كذا» أو يقول: «إننا توصلنا إلى كذا وهو ما يتفق مع القوانين الطبيعية/المادية» - ومن هنا الحديث عن الإنسان الطبيعي، أي الإنسان الطبيعي المادي الذي يعيش حسب قوانين الطبيعة/المادة ويستمد منها وحدتها المعروفة والقيم الأخلاقية والجمالية. وقد عبّر هذا المطلق النهائي، هذه المرجعية النهائية المادية الكاملة، عن نفسه في بداية الأمر بشكل واضح مباشر، فكان هويز يشير إلى الدولة/التين، وإلى الأخلاقيات الذنبية للإنسان باعتبارها تعبيراً عن الطبيعة/المادة، كما تحدث لوك عن عقل الإنسان والصفحة البيضاء التي لا تختلف عن الطبيعة/المادة في أي شيء، وقام كثير من فلاسفة الاستنارة بمحاولة رؤية الإنسان باعتباره آلة وحسب، وقد بسّط بنتام المنظومة الأخلاقية وجعلها تدور حول المنفعة واللذة بشكل آلي. ويمكن أن نصم إلى هؤلاء دعاة النظرية العرقية الغربية التي روّدت الإمبريالية الغربية بإطار نظري لإبادة الملايين، إذ ترى

هذه النظرية أن ما يُمَيِّر البشر و مرجعيتهم النهائية (المادية الكامنة) هو انتمائهم العرقي (الطبيعي/المادي) ومن ثَمَّ يمكن تفسير تفاوتهم بالعودة إلى القوانين البيولوجية (الطبيعية/المادية).

ويُسمَّى تاركسيون هؤلاء العلاسفة بالماديين الأكليين أو الماديين السذج أو السوقيين، وهم بالفعل أصحاب رؤية مادية واحدية للإنسان، يتحدثون عن الدوافع الإنسانية وعن الطبيعة البشرية بشكل قافه ساذج أحادي البعد. وقد أدَّى ذلك إلى رد فعل في الفكر العربي، وظهرت محاولة لاستعادة مفهوم أكثر تركيبيّة للإنسان ولعقله ولعلاقته بالطبيعة والمجتمع، فظهرت مطلقاًت و مرجعيات نهائية مادية كامنة أكثر تركيبيّة وإن لم تكن أقل كموبية مثل: اليد الخفية عند آدم سميث - المتفعة عند بنتام - وسائل الإنتاج عند ماركس - الجنس عند فرويد - إرادة القوة عند نيتشه - قانون البقاء عند داروين - الظهرة الحيوية عند برجسون - الروح المطلقة عند هيجل التي تتوحد بالطبيعة في نهاية التاريخ - روح التاريخ - روح الحضارة - روح العصر - عبقرية المكان - التقدم اللانهائي - عبء الرجل الأبيض باعتباره عبثاً حصارياً .. إلخ. ولكن، يبرعم التركيبيّة الظاهرة لهذه المفاهيم، إلا أنها مجرد تنويع مركب على مفهوم الطبيعة/المادة نفسه، فالمفوعة والجنس والطبقة لابد أن تُفسَّر، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، تفسيراً مادياً

والمطلق العلماني النهائي والمرجعية النهائية المادية كما أسلفنا هو الطبيعة/المادة، ولكن ثمة تطابقاً شبه كامل بين الصورة الكامنة وراء الطبيعة/المادة باعتبارها مفهوماً ملمسياً وصورة السوق/المصنع:

١ - السوق/المصنع شامل لا انقطاع فيه ولا فراغات، فهو عند ليشل

الوطن بأسره، وها هو قد امتد ليشمل العالم

٢- السوق/المصنع شيء منتظم متنسق مع نفسه، خاضع لقوانين ثابتة منتظمة مطردة واضحة بسيطة رياضية حتمية وآلية.

٣- السوق/المصنع لا يكثرث بالعدد ولا بالإنسان، ولا بالخصوصيات ولا بالعائيات أو القسم الإنسانية، فهو يتجاوز الإنسان ولا يتجاوز الإنسان.

٤- السوق/المصنع يتحرك بشكل تلقائي آلي حسب قوانين العرض والطلب الآلية الرياضية الصارمة الكامنة في السوق ذاته.

٥- السوق/المصنع محوري داخله قوانينه وكل ما يحتاجه لفهمه، وهو واجب الوجود في العظم الرأسمالية والنظم الاشتراكية على حد سواء

ولا نلزي هل قَبْنِي المعكرون العنمايون الشاملون آليات السوق/المصنع كمقولات لإدراك الطبيعة كنظام واحد آلي شامل وكمجموعة نهائية مادية، أم تحت دراسة الطبيعة/المادة واستُخدمت مقولاتها لتأسيس السوق/المصنع وتنظيمه على هديها. وعلى كل، فإن هذا أمر ثانوي إذ يظل هناك هذا التطابق المدهش بين الطبيعة/المادة والسوق/المصنع، والإنسان الاقتصادي هو الإنسان الطبيعي حينما يذهب إلى السوق والمصنع فيلغس لقوانينه التي لا تختلف عن قوانين الطبيعة/المادة.

ولا يختلف وصف دعاة الداروينية الاجتماعية للسوق عن وصفهم للطبيعة/المادة، فالواحد يكاد يكون هو الآخر، والصراع من أجل البقاء والبقاء للأصلح هي قيم نهائية مادية تهيمن على السوق هيمنتها على الطبيعة/المادة وعملية التطور هي عملية مدعومة من داخل المادة تماماً مثل آليات السوق. وحينما تتم عملية الترشيد والحوسلة (التي تفرض الواحدية على المجتمع)، فهي تتم في إطار مفهوم الطبيعة/المادة والسوق/المصنع.

والسلعة من المطلقات العلمانية والمرجعيات النهائية المادية الأخرى، وكذلك رأس المال، مراكمة المال باعتبارها المعيار المادي النهائي الذي لا يمكن تحاوره. وفي المنظومة القومية العنصرية، يصبح الشعب العنصري هو هذا المطلق أما في المنظومة الإمبريالية فالمطلق هو الخسارة الغربية وعبء الرجل الأبيض، أو شيء من هذا القبيل. ويمكن القول بأن مفهوم التقدم (المادي) هو واحد من أهم المطلقات العلمانية. والمطلق العلماني كامن، ولكنه ليس ساكناً، ولذا فهو يتغير ويتلون حسب المرحلة التاريخية.

ومنذ منتصف الستينيات أصبح عصر ثالث وهو مؤسسات اللذة بحيث أصبحت دورة الإنسان ثلاثية: الإنتاج في المصنع، الاستهلاك في السوق، اللذة في الملهى الليلي أو أي معادل موضوعي، ولكن هذه الإضافة لم تعبر من البنية الأساسية الواحدية الشاملة.

وقد تبدى المطلق العلماني على المستويين التاريخي والسياسي في شكل مؤسسة الدولة المطلقة التي أصبحت أهم آلية من آليات العلمنة داخل أوربة في المراحل الأولى، ثم قامت جيوشها الإمبريالية بإشاعة النموذج العلماني في بقية العالم منذ نهاية القرن التاسع عشر.

ويرى بشير نافع أن الدولة هي أكثر المؤسسات التي صنعتها يد الإنسان قريباً من حالة الطبيعة من الناحية البيوية الفلسفية بطبيعة الحال، فالدولة تتبع قانوناً شاملاً ومستمرّاً يشمل الوطن بأسره وهو قانون ثابت مطرد حتمي وآلي، كامن في الدولة. وهي لا تكثرت بالعرد أو بالإنسان، فهو مجرد وسيلة لتحقيق غاياتها ومصالحاتها. والدولة ((واجبة الوجود)) في النظم الحديثة، وبهذا المعنى تعدّ الدولة هي التحقق الكامل والأمثل للمطلق العلماني، ومع هذا نلاحظ أن السوق والمصنع واللذة تنازعها المطلقة والمرجعية النهائية.

وعن ملهيب إلى أن الإنسان الحديث تم تدجيته وتحويله إلى سجين متكيف مع المجردات المطلقة اللاإنسانية، مصلحة الدولة - قانون الحركة... إلخ. من خلال شعارات مثل «العودة للطبيعة». فمثل هذا الشعار هو في واقع الأمر دعوة للإنسان لأن يعود لحركة المادة ويقبلها ويذعن لها، متجاوزاً بذلك وجوده المتعبر وحسه الخلقى وخصوصيته وفرديته وعطرته الإنسانية، أي إن عملية تسميط الإنسان وبرمجته وتشبيحه تتم من خلال تدريب وجدانه على قبول الطبيعة/المادة، هذا الكيان غير الإنساني المتجاوز للإنسان، باعتبارها المرجعية النهائية.

وقد بدأت المتتالية العلمانية بأن جعلت الإنسان هو للطلق العلماني ومركز الكون والمرجعية النهائية المادية، فهو العنصر الذي يتجسد من خلاله للمركز الكامن في النموذج، ولذا أصبح الإنسان مطلقاً لا يمكن محاكمته، فهو تجسيد للمبدأ الواحد، التمرکز حول الذات. ومع تصاعد معدلات الترشيح والخرسلة، بدأ الإنسان يتراجع كنقطة مرجعية، وظهرت مطلقات مادية علمانية غير إنسانية، مثل الدولة المطلقة، التمرکز حول الموضوع، بشكل هي نفسها المرجعية النهائية المادية. وكان كل هذا يعني أن الكون يطل في حالة تماسك ودا بية واضحة يمكن للعقل تفسيرها، ولذا تظل هناك ميتافيزيقا ومرجعية نهائية، ويظل هناك ثنائية صلبة وارجواحية. ولكن هذا يتناقض مع طبيعة الحق المادي، وكان لابد من تجاوز هذه المطلقات لتسود الواحدية المادية (الصلة) تماماً وتتصاعد معدلات العلمنة، ويتشتر المركز في كل عناصر النموذج ويتجسد من خلالها جميعاً بلا تمييز ولا تفریق، ويتم التساوي فيما بينها وتسويتها. وفي هذه الحالة، يختفي المركز ويتلاشى وتختفي المرجعيات النهائية المادية إلى أن يصبح المطلق هو الإجراءات. فيظهر ما يُسمى أخلاقيات الصيرورة، أي إن يتم الاتفاق بين الجميع على أن المركز والمرجعية النهائية وما لا يقبل النقاش هو

الإجراءات وحسب، قوانين اللعبة، أما نوعية اللعبة والهدف منها فهي أمور يمكن مناقشتها والتفاوض بشأنها، وهذه هي مرحلة الراحعية السائلة

والحضارة العلمانية العربية، بهذا المعنى، حضارة فريدة تماماً فلا أول مرة في تاريخ الإنسان يُلغى الهدف والعاية ويتحرر المطلق منهما، فيصبح لوجسوس بلا تيدوس وميتاميزيقا من دون أخلاقيات. وهذا هو الإدراك الأساسي الكامن وراء عالم ما بعد الحداثة، فهو عالم صُفّي وطُهر تماماً من المطلقات والمرجعية النهائية، فلا مركز ولا هامش، وإنما عالم أفقي متساو مسطح لا يوجد فيه وصع خاص أو مُتميز لأي شيء وصم ذلك الإنسان، ولذا فهو عالم خالٍ من المعنى، لا يمكن للدال أن يرتبط فيه بالمدلول، لأنه عالم لا يحتوي على أي مطلق يربط بين التفاصيل كلها، عالم سبي تماماً، ولكنه مع هذا يخلع المقلبة على السبية. فالمرجعية النهائية هي إنكار المرجعية، والمطلق الثابت الوحيد هو السبي المتغير، وهذا ما يُعبّر عنه العكر المادي بالقول: «لا ثبات إلا لقوانين التعبير». ومع هذا تظل هناك الداروينية وفكرة البقاء للأقوى باعتبارها المرجعية الوحيدة الثابتة في عالم الراحعية السائلة وما بعد الحداثة والنظام العالمي الجديد.

اللحظة العلمانية الشاملة النمادجية

يعبر المطلق العلماني عن نفسه من خلال نماذج معرفية وإدراكية كاسية مثل الرؤية الداروينية أو الرؤية البيتشوية. ولكن يمكننا أن نشير إلى اللحظة العلمانية الشاملة النمادجية وهي اللحظة النادرة التي يتحقق فيها النموذج باعتبارها لحظة الصفر العلمانية، لأن أسطورة الأصل العلمانية الشاملة تذهب إلى أن العالم ظهر بالصدفة المحضة من مادة أولية سائلة غير مُشكّلة، ومن خلال تصاعل كيميائي بسيط أنتج عملية واحدة لزجة تطورت بالصدفة حسب قانون صارم، ثم تمت وتطورت إلى أن أصبحت الإنسان الطبيعي (المادي) ذا العقل الذي يشبهه

الصفحة البيضاء الشمعية والذي لا يتمتع بأي إصصال عن الطبيعة. فهو يعبر هوية محددة، ولا يمكنه تجاوز ذاته الطبيعية أو الطبيعة/ المادة، وهو يعيش خاصصاً تماماً لقوانين الضرورة والضرورة لا يملك فكاً فكاً منها، فكان كل لخطات وجوده هي سيولة دائمة، فهي لحظة رحيمة (نسبة إلى الرحم) كاملة.

ولكن نقطة الصفر لا تنصرف إلى الأصل وحسب، وإنما تنصرف إلى النهاية التي تميل إلى الصلابة في بعض جوانبها وحسب، فنهاية المودج العلماني تقتصر أن الإنسان سيكون متحكماً تماماً في واقعه متمكراً تماماً حول ذاته، فهو كالإله يتجاوز الخير والشر والبكاء والصحك، ومن ثم يصل إلى نقطة نهاية التاريخ وقمة التقدم والفردوس الأرضي. ولكن هذه اللحظة، سرعم صلابتها، هي أيضاً لحظة رحيمة يفقد فيها الإنسان مركزته وحدوده وهويته واستقلاله عن الطبيعة ويصبح جزءاً لا يتجزأ من الكل: الدولة - المجتمع - الطبيعة - الطبقة العاملة. وتسود الواحدية المادية، فيصبح الكون واحدياً مادياً تماماً، متساوية أجزائه، ولهذا السبب تكون لحظة النهاية لحظة سيولة كاملة (مثل لحظة البداية). ولحظة البداية، شأنها شأن لحظة النهاية، هي أيضاً لحظة ترانسفير حيث يمكن لأي شيء أن يحل محل أي شيء آخر، ويصبح قابلاً للاستعمال والتفعل والنقل والترحيل وهي لحظة تشيئ وتسلع وتوثق، إذ تسري على الإنسان القوانين نفسها التي تسري على الأشياء، وتصبح الطبيعة/المادة هي مرجعته النهائية المادية فيصبح كائناً طبيعياً وشيئاً يشبه الآلة.

ويمكن لحظة التماذجية أن تكون لحظة فكرية، أي إن تتحقق في مسق فلسفي يصل صاحبه إلى جوهر الأمور. فلا تعثر عيونه غشاوة، ويمكن أن تكون لحظة فعلية، أي إن تتحقق في الواقع ذاته، حين يحاول شخص أو نظام اجتماعي أن يحقق المودج بمخايفه ويعرضه عرضاً على الواقع

ولعل من أهم الفلاسفة العلمانيين الشاملين، من منظور اللحظة التماذجية الفكرية، الفيلسوف توماس هوبر الذي تشكل كتاباته لحظة تعيّن للتمودج العلماني الشامل ولواحديته المادية الصارمة والمرجعته المادية الصراعية الوحشية وإلنكاره حرية الإنسان وإرادته ومقدرته على التجاوز. وقد تبعه إسبيورا بخطابه الهندسي المادي الصارم حيث تخنمي أية عانية أو تجاوز ويغيب الإنسان تماماً في المجردات اللاإنسانية. وقد أثار هذا الوصوح والتيلور في السادج قلق كثير من الفلاسفة العلمانيين، فقاموا بمحاولات يائسة لإضافة محسنات فلسفية وثنائيات طاهرية واهية. ولعل الجدل الهيجني هو أهم محاولة في هذا الضمار، إذ يصر على جدلية الواقع وعلى التجاوز المستمر للمعطيات الحسية للواقع، ولكنه مع هذا يتحدر إلى نقطة الصفر العلمانية مرة أخرى مع التحام الذات بالموضوع، ومع نهاية التاريخ حين يتحقق العقل الكلي والمطلق في التاريخ والطبعة، وهي النقطة التي ينتهي فيها التجاوز.

وفي الفلسفات الماركسية، تظل نقطة الصفر العلمانية في عبارة «في التحليل الأسير وفي نهاية الأسر». فاسم التسرع اللاشعاعي للسلم، أدرك أصحاب التمودج العلماني الشامل أن هناك علماً من الأفكار والأحلام والاختيار الحر والقيم وكان عليهم رده إلى الطبيعة/المادة حتى تسود الواحدية. ولذا سُمّي عالم الأفكار والقيم بـ الباء الفوقي، ووُصف بأنه ليس له وجود حقيقي، فهو مجرد ظاهرة تابعة (بالإنجليزية: إبي فيومنون epiphenomenon)، وتعبير باهت عن الباء التحتي ليس إلا، ويصبح الجهد المعرفي هو فك شفرة الباء الفوقي من خلال الباء التحتي ويمكن تفسير سلوك الإنسان بهذه الطريقة، من خلال فهم حركة المادة، فهي المرجعية النهائية، فيُفسّر سلوك الإنسان من خلال العناصر الاقتصادية أو من خلال الجنس أو من خلال ما يُسمّى لإرادة القوة، فكل شيء «في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير إن هو إلا مسادة» يُردّ إلى المطلق العلماني

النهائي (الطبيعة/المادة) فيردُّ الساطن (الروحي الفوقاني) إلى الظاهر (المادي التحتي) وتردُّ الهوية (الخاصة) إلى القانون العام، ويحل ما هو غير إنساني محل ما هو إنساني (تراسعير). وينضح لنا أن العقل (في التحليل الأخير) ليس إلا مادة تتراكم عليها الأحاسيس، وأن الإنسان (في نهاية المطاف) ليس سوى جزء من الطبيعة، وأن عقله (في نهاية الأمر) ليس غير صفحة مادية بيضاء تتراكم عليها الأحاسيس للمادية التي تسجلها الأعصاب، فتصبح كل الأمور متساوية نسبة خاصة للقياس، ويتم كشف كل شيء (أي تفكيكه). ومن ثم، يتحقق النموذج تماماً في اللحظة المادية وتطل الميثافيريقا العلمانية الشاملة بوجهها العلمي القبيح حيث يقوِّص الإنسان تماماً ويردُّ إلى ما هو دون الإنسان، وتختفي أية صلابة وتظهر السيولة الكاسحة. وما كان كاملاً في النموذج يصبح واضحاً. ويظهر أن الفكر العلماني الشامل ليس فكراً تفكيكياً بطبيعته وحسب وإنما هو فكر تقويضي كذلك. وفكر إبادي، كما يبيِّن في هذه الدراسة.

وتتضح نقطة الصفر العلمانية في فلسفة نيتشه الذي، بلور النموذج العلماني الشامل وحقق السيولة شبه الكاملة واقترب به مرة أخرى من لحظة التَّعْيِين الكامل والوحدية للمادية الصارمة هذه. فقد أنكر نيتشه الكل والمطلق والمركز والمرجعية والتجاوز والغرض، وحارب بشراسة ما سماه ظلال الإله في الكون وطالب بمحوها تماماً حتى يصبح العالم بلا مرجعية وحتى تنتهي إمكانية التجاور وحتى تكتسح دوامة الضرورة كل شيء في طريقها.

وعبر ماكس فير عن إحساسه بنقطة الصفر العلمانية بعبارة القفص الحديدي حيث يدخل كل شيء شبكة السببية الصلبة والمطلقة، وتصبح المرجعية النهائية مرجعية مادية صرفة هي القوايين اللاشخصية الصلبة. وفي الخطاب ما بعد الحداثي، تستعتم كلمة أبوريا *aporia* للإشارة إلى نقطة الصفر العلمانية، وهي

كلمة يونانية تعني الهوة التي ليس لها قرار، حيث يصبح العالم هوة من الثقب السوداء تبتلع كل شيء، فتسقط المطلقات العلمانية وغير العلمانية كافة، وتسقط المطلقات الدينية والمادية على حد سواء، حتى فصل إلى عالم مسائل لا سبق فيه ولا مرجعيات ولا تعاورز.

ويمكن القول بأن ما بعد الحداثة هو تحقق للعوامل التفسيرية داخل المنظومة التحديثية وأنه تحقق للنسبية الكاملة في المودج التحديثي بحيث تصبح نسبية كاملة وصيرورة تامة وسيولة شاملة. وإذا كانت المنظومة التحديثية أدت إلى تفكيك الإنسان وإحساسه باللامعيارية (الأومى)، وإذا كانت الحداثة هي احتجاج الإنسان على ما يحدث له، فإن ما بعد الحداثة هو تطبيع كامل لهذه اللامعيارية وتعبير عن تقبل الإنسان لحالة التشيؤ الناجمة عن التحديث

وحتى مراد من المقدرة التحليلية لفهم نقطة الصفر العلمانية مشير إلى ثلاث لحظات علمانية شاملة نماذجية مختلفة أقل عمومية من لحظة الصفر العلمانية هي ما يلي:

أ - اللحظة السعافورية ويظهر فيها الإنسان الاقتصادي.

ب - اللحظة التايلاتندية ويظهر فيها إنسان الجسماني.

ج - اللحظة النازية (والصهيونية) ويظهر فيها الإنسان الطبيعي/المادي أو الإنسان كمادة محضة.

والإنسان في هذه الحالات جميعاً، إنسان طبيعي وظيفي، يُعرّف في إطار وطاقته البيولوجية والاجتماعية.

أ - اللحظة السنغافورية: نسبة إلى سنغافورة، وهي بلد صغير في آسيا، يتمسك بأنه بلا تاريخ ولا ذاكرة تاريخية ولا تقاليد حضارية أو منظومات قيمة راسخة، ولما يمكن ببساطة تجاهلها كلها أو تهيمشها حتى يتحول الإنسان إلى

وحدة اقتصادية قادرة على الإنتاج والاستهلاك والبيع والشراء، وتصبح البلد كلها مجموعة من المحلات والسوبر ماركات والفنادق والمصانع، ويظهر الناس إلى أنفسهم لا كبشر، وإنما كوحدات إنتاجية استهلاكية. وقد أصبحت سعاfore حلماً كثيراً من أعضاء النخب الحاكمة في العالم الثالث التي تمهم التنمية في إطار اقتصادي محض. والرؤية السعافورية هي الرؤية المهيمنة على المنظمات الدولية مثل صندوق النقد والبنك الدولي والتي تعطي القروض في هذا الإطار الاقتصادي السعافوري المحض وقد اقترح أحد كبار الخبراء في البنك الدولي ذات مرة أن تتخلص الدول العربية من نفاياتها النووية والعوادم الكيميائية وغيرها من العوادم باللقائها في البلاد الإفريقية بطير إعطائها بعض المعونات الاقتصادية، وهذه رؤية سعافورية كاملة ترى البلاد لا باعتبارها فنادق وأسواقاً ومصانع وإنما باعتبارها مقلب نفايات.

والسعافورية لحظة أمسكت بتلابيب مجتمع بأسره، ولكن اللحظة السعافورية يمكن أن تظهر على هيئة أفراد. فهي الاتحاد السوفيتي ظهرت فكرة أبطال الإنتاج، وهم بشر (مثل ستهانوف) كانوا يكرسون حياتهم كلها لعملية الإنتاج بشكل يفوق حدود طاقة البشر، وقد انتهت حياة ستهانوف بأن أصيب بالعديد من الأمراض، كما ظهر أن كثيراً من بطولاته كانت مجرد أكاذيب إعلامية. كما أن كثيراً من نظريات الإدارة في الولايات المتحدة ذات طابع سعافوري كامل، فهي نظريات تدعو إلى إخضاع جميع حركات العامل وسكناته للدراسة حتى يمكن توطيعها تماماً في خدمة الإنتاج لكي يصبح الجميع أبطال إنتاج. وتقوم الإعلانات التليفزيونية بتحويل الجميع أيضاً إلى أبطال استهلاك. والدعوة إلى السوق الشرق أوسطية في عالمنا العربي الإسلامي هي دعوة لتحويل الإنسان العربي الإسلامي إلى إنسان سعافوري بحيث تتحول كل بلادنا إلى بوتيكات وسوبرماركتات.

ب- **اللحظة التاييلاندية:** نسبة إلى تايلاند، وهي بلد آسيوي أصبح قطاع البقاء فيه من أهم مصادر الدخل القومي وتكون فيه لوبي قوي من موك البغاء والمخدرات، حتى أصبح من المستحيل الآن تحيّل تايلاند من دون هذا القطاع المهم للعناية. واللحظة التاييلاندية تعبير عن الإنسان الجسماني حيث يتحول الإنسان تماماً إلى أداة للمتعة في عصر ما بعد الحداثة والاستهلاكية العالمية وإذا كانت الدعوة إلى تحويل كل البلاد إلى تايلاند مسألة صعبة، إذ يفرغ الناس من نزع القداسة تماماً عنهم، إلا أن الحديث عن السياحة وتطوير القطاع السياحي ينبغي عادةً نزع تايلاندية عميقة يتحاشى الجميع مواجهتها.

ج- **اللحظة النازية (والصهيونية):** وهي أهم اللحظات المادجية وأكثرها مادية، لأنها تعبر مباشرة عن الإنسان الطبيعي/المادي، الإنسان كمادة محضة وكقوة إمبريالية مادية كاسحة. فالمجتمع النازي كان يعدّ الإنسان كائناً طبيعياً مرجعيته النهائية هي الطبيعة/المادة ومرجعته الأخلاقية المادية هي إرادة القوة، ولهذا نظر إلى البشر جميعاً باعتبارهم مادة استعمالية يمكن توظيفها ويقوم الأقوى والأصلح (من الناحية الطبيعية/ المادية) بهذه العملية لصالحه. ومن هنا، تم تقسيم البشر، من منظور مادي رشيد، إلى أشخاص نافعين وأشخاص غير نافعين، وتقرر إبادة بعض غير النافعين منهم من لا يمكن إصلاحهم وتحويلهم إلى عناصر متحة، وذلك بعد دراسة علمية تمت من منظور مادي علمي رشيد.

ويمكن القول بأن معسكر الاعتقال هو مجتمع واحد مادي مادجي ثم التحكم في كل شيء داخله، وضمن ذلك البشر، وطُقت عليهم نماذج رياضية صارمة ذات طابع هويزي وإسبوري تم تطهيرها تماماً من ظلال الإله، فلا رحمة فيها ولا تراحم، ولا مجال فيها لأية عائيات أو مرجعيات إنسانية لأن المرجعية الوحيدة هي المتعة المادية وإرادة القوة. ولذا أعطى كل إنسان رقماً حتى يمكن إدارة المعسكر بكفاءة شديدة، وتحويل الإنسان إلى مادة استعمالية

تُولد منها الطاقة (عمالة رخيصة) أو سلع تحويل العظام إلى سماد، والشحوم الإنسانية إلى صابون، والشعر البشري إلى فرش... إلخ. وعلى هذا النحو، تم تعظيم العائلة وتقليل العادم

وبالمثل، لا تُعتبر اللحظة الصهيونية انحرافاً عن الفكر العلماني الشامل الإمبريالي، بل تمثل تبلوراً حاداً له. فمطلقاً من الطبيعة/المادة باعتبارها المرجعية النهائية للمادية ومن إرادة القوة وأخلاق العاب، باعتبارها المرجعية الأخلاقية للمادية، نظرت الصهيونية إلى فلسطين باعتبارها أرضاً بلا شعب، أي إنها استبعدت العصر الإنساني منها، وحُرّكت كل شيء إلى مادة: فأصبحت فلسطين أرضاً تُستغل، وأصبح الفلسطينيون أنفسهم مادة بشرية تُنقل وتُباد وتُستغل، وأصبح اليهود أيضاً مادة بشرية يتم تخليص أوربة منها عن طريق تقنيها. لحظة تبلور النموذج العلماني هي عادةً - كما أسلفنا - لحظة ترانسفير، حيث يصبح كل شيء قابلاً للاستعمال والفعل.

واللحظات الساذجية الثلاث (السنغافورية والنايلندية والبارية) ليست مفصلة تماماً، فهي جميعاً لا تعترف إلا بالطبيعة/المادة ومحول الإنسان إلى مادة بافعة وتنزع عنه القداسة وتعريه من إنسانيته (بالإنجليزية: *de nude*)، وهو ما نسميه الإباحية المعرفية حيث لا حرمات ولا مطلقات، وحيث يُترك الإنسان عارياً تماماً أمام مؤسسة قروية تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة والنعمة الداروينية التي تقوم بحوسلته وتوطيعه. فإذا كان للعالم مادة، وإذا كانت كل الأمور متساوية، والإنسان مادة لا قداسة لها ليس إلا، ولا توجد سوى مرجعيات أخلاقية مادية، فإن النشاط الجنسي - عل سبيل المثال - مجرد نشاط مادي، شأنه شأن النشاط الاقتصادي، ومن ثم يمكن النظر للطاقة الجنسية للإنسان باعتبارها طاقة طبيعية/مادية يمكن توظيفها داخل إطار السوق والمصنع، أي إن تصبح الطاقة الجنسية مادة إنتاجية استهلاكية. ومن ثم، يمكن أن تظهر

تجارة/صناعة البضائع، وتصبح البضائع من أدوات الإنتاج، وهي في الماحور (في تايلاند أو في أي مكان) لا تختلف كثيراً عن أبطال الإنتاج في المصانع السوفيتية أو الأمريكية ولا عن اليهودي أو السلافي أو المعوقين في معسكرات الاعتقال، إذ يتحول الجميع إلى مادة استعمالية وإلى طاقة محضة. فالإنسان في اللحظة السعافورية يتحول إلى طاقة إنتاجية وإلى قدرة شرائية تصب في عمية الإنتاج والاستهلاك القومي. بينما يتحول، في اللحظة التايلاندية إلى طاقة ضمنية تقدم خدماتها للمستهلكين من السياح، فتحسّس الدخل القومي وتعُدّل ميران المدفوعات لحساب الوطن. وفي اللحظة النارية والصهيوية، يتحول الإنسان غير النافع (اليهودي كمادة بشرية فائضة) إلى مادة استعمالية تزداد إنتاجيتها في معسكرات الاعتقال والسعرة أو في الدولة الصهيونية أو يتم التخلص منها في معسكرات الإبادة حسب مقتضيات الأمور، الأمر الذي يعيد الاقتصاد الوطني كثيراً.

و نحن نعرف تماماً، من خلال معرفتنا بالترشيد الإجرائي أو الأدائي، وأخلاق السيرورة، أن طبيعة العمل والهدم منه ليست لها أية أهمية، فالحكم هو كيفية إدارته (الأداء والإجراءات) وكيفية توظيف الطاقة البشرية بأقل التكاليف لتحقيق أعلى عائد. ويبدو أن المجتمع الأمريكي الرشيد يشارك في هذه الرؤية، أو على الأقل قطاعات هامة فيه، فحينما قُبض على السيدة سيدي بيدل بارور Sydney Biddle Barows وهي سيدة من أسرة باروز الأرسنقراطية العريقة، التي أتت مؤسسها على سفينة الماي فلاور، أول سفينة نقلت المهاجرين الإنجليز إلى الولايات المتحدة، وحينما وُجِّهت إليها تهمة إدارة حلقة دعارة في نيويورك، كان خط دفاعها أن الدعارة هي عبارة عن عمل استثماري، بـ *business*، وهذا لا يختلف عن خط دفاع أيخمان عن نفسه، وهو أنه موظف حكومي يتعد ما يصنر له من أوامر. وبعد فترة قصيرة من التردد، نفض الناس عنهم أية

مرجعيات مينايفيزيقية متخلعة واستطاعوا أن ينظروا إلى سيده للماي فلاور بشكل موضوعي، وتحولت قصتها من قصة صاحبة ماحور، إلى قصة صاحبة عمل ناجح. وهو ما دفعها إلى نشر سيرتها الذاتية تحت عنوان قصة حياة الماي فلاور مدام، أو حياة سيدي بيدل باروز السرية. وأصبح هذا الكتاب من أهم الكتب المتداولة وحقت المؤلفه أرباحاً خيالية منه، كما هو الحال دائماً مع مثل هذه الكتب في عصر العصائح والترشيد الإحرائي وبعد ذلك بعامين، صدر كتاب لسيده نفسها، وكان أكثر إحرائية، فقد كان يُسمى آداب الماي فلاور.

إتيكيت للراشدين المتفقين Etiquette for Consenting: Mayflower Manners Adults وعبارة ((كوسستج أدلتس)) التي ترد في العنوان هي عبارة قانونية تشير إلى أي شخصين بلعا من الرشد قررا ممارسة الجنس سوياً ولذا فعلهما شأن خاص بهما وفي هذا الكتاب قامت المدام بتعليم النساء كيفية التصرف بلباقة في الفراش، باعتبار أنها راكمت الكثير من المعرفة في مجال تخصصها. وبعد ذلك بعام واحد، قامت السيدة الرائدة نفسها في مجالها بتدريس مقرر في إحدى المدارس الحرة عن هذا الموضوع. ولا سري هل ستتقل إلى المعاهد العليا وأكاديميات البحوث المتخصصة أم لا؟ وهل ستؤسس تخصصاً أكاديمياً جديداً؟ وعلى كلٍ تقوم إحدى مؤسسات الرفاه الخيرية (المحانية) في أستراليا، وهي إحدى المؤسسات المدنية الطوعية غير الحكومية داخل المجتمع (NGO)، بترتيب دورات تدريبية للبعايا حتى يمكنهن تحسين أدائهن في ساعات العمل الشاقة والمصيبة. وحينما سُئل أحد مسؤولي الدورة عن الحكمة من وراء ذلك، أجاب بحياء شديد رشيد بأن التخصص هو إحدى سمات العصر وأن كثيراً من عاملات الجنس لا يعرفن قواعد الصحة التي يجب مراعاتها ومناهج الأداء المختلفة وحقوقهن وواجباتهن، وهذا هو قمة الترشيح الأداتي.

ويلاحظ علماً المصطلحات المستخدمة في وصف عملية تحول الإنسان المتكامل المركب إلى إنسان طبيعي وظيفي - اقتصادي استعاقوري - جسماني تايلاندي - إمبريالي نازي أو صهيوني وهذا أمر متوقع تماماً متسق مع نفسه، فاللحظة العنصرية الشاملة التمازجية هي لحظة تشيؤ كامل، ولذا فإن ما يصلح لوصف الأشياء، يصلح لوصف الإنسان، والنعة المحايدة تجعلنا نسي إنسانية الإنسان فلم يكن النازيون يتحدثون مطلقاً عن «الإبادة» وإنما عن «الحل النهائي»، ولم تكن «أفران العاز» سوى «أدشاش» تستخلص من أجل الصحة العامة. ولا يتحدث الصهاينة عن فلسطين وإنما عن الأرض التي جاءوا «لرراعتها» لا لاغتصابها. ولا يتحدث أحد في أثناء اللحظة الاستعاقورية عن توظيف الإنسان وتسليعه، وإنما عن «تحسين مستوى المعيشة وزيادة الإنتاج، وتوفير الرفاهية والرعاية لأكثر عدد ممكن»، دون أية إشارة للأبعاد الكلية والنهاية. وتعيد المصطلحات في حالة اللحظة التايلاندية يستحق قدراً من القوة. فإذا كان شعب الملاح في حالة اللحظة النازية - أ. - أولاً، فهو رهاب ولا شك كوميدي. إذ يتحول البقاء إلى أهم القطاعات الاقتصادية، كما هو الحال في بعض الدول الآسيوية. ومن ثم، تصبح البعثة التي يقال لها في اللغة التقييدية بروستيتوت prostitute في بداية الأمر مجرد عاملة جنس (بالإنجليزية: سكس وركر Sex worker)، عضو في البروليتاريا الكادحة تقوم بشاغل اقتصادي منتج، ثم تتحول بالتدريج إلى بظلة قومية. وبعد قليل، قد يصبح من واجب الجميع أن يؤدوا واجبهم القومي (والعياد بالله).

ولكن لا يمكن لأحد أن يتحلى مثل هذه الشجاعة وهذا الحياء (إلا فيما ندر) فالبشر - والحمد لله - لا يمكنهم برع القداسة عن ذواتهم تماماً وببساطة.

الفصل الخامس

الترشيد والقفس الحديدي

من أهم آليات العلمنة الشاملة الترشيح في الإطار المادي، أي إعادة صياغة الواقع المادي والإنسان نفسه في ضوء المقولات المادية.

الترشيح في الإطار المادي

كلمة يُرشِد لها عدة معانٍ:

١- يُسَوِّع أو يُرَوِّد، بمعنى: يُفسِّر المرء سلوكه بأسباب معقولة أو مقبولة ولكنها غير صحيحة.

٢- ومن المعاني الأخرى المتواترة لكلمة يُرشِد يُوطِّف الوسائل بأكثر الطرق كفاءة لخدمة أهداف معينة.

وهذان المعنيان للكلمة يصرفان إلى الوسائل وحسب. ولكن هناك معنيين آخرين يؤكدان أن الترشيح ليس مسألة خاصة بالوسائل وحسب، بل تخص الموضوع أيضاً:

٣- يستعيص عن التفسير الغيبي لشيء ما بتفسير طبيعي (مطابق للمبادئ العقلية وقوانين الطبيعة/المادة).

٤ - يجعل الشيء مطابقاً للمبادئ العقلية والمادية

وقد مير ماكس فيبر بين نوعين من الترشيده:

١. فيرت راتيونيل wertrationell، وتُترجم إلى عبارة رشيد في علاقته بالقيم أو الترشيده المضموني، وهو يعادل تقريباً الترشيده التقليدي الذي يعني ألا يتعامل المرء مع الواقع بشكل ارتجالي وجرئي وإنما يتعامل معه بشكل منهجي متكامل، ومتسق مع مجموعة من القيم الأخلاقية المطلقة والتصورات المرجعية المسبقة التي يؤمن بها. وعملية بناء الهرم الأكبر والفتح الإسلامي من العمليات التي لا يمكن إبحارها إلا من خلال هذا النوع من الترشيده

٢. زيفت راتيونيل zweckrational، وتُترجم إلى عبارة رشيد في علاقته بالأهداف أو الترشيده الشكلي أو الإجرائي أو الترشيده الأدائي، وهو الترشيده المادي الحديث المنححر من القيم، والموجه نحو أي هدف يحدده الإنسان بالطريقة التي تروق له أو حسبما تحليه رعايته أو مصلحته. والترشيده الشكلي يتعلق بالكفاءة التكنولوجية وتوفير أفضل الوسائل والتفنيات لتحقيق الأهداف (أية أهداف) بأقل تكلفة ممكنة وفي أقصر وقت ممكن، وكلما كانت الوسائل أكثر فعالية كان الفعل أكثر رشداً من الناحية الشكلية أو الإجرائية. فالترشيده التقليدي (المضموني) يتم في إطار المطلق الديني أو الأخلاقي أو الإنساني والمرجعية المتجاوزة، أما الترشيده الحديث (الشكلي) فهو منحرر من القيمة (الدينية والأخلاقية والإنسانية) ويدور في إطار المرجعية المادية الكامنة، فلا علاقة له بأي مطلق. وهو منفصل عن الأهداف والمشاعر والعائيات الإنسانية (غيره كانت أم شريره).

ولكن هذا ادعاء أيديولوجي ليس له ما يسانده، فثمة منظومة أيديولوجية (معرفية وأخلاقية) كاملة تتم في إطارها أية عملية من عمليات الترشيده. وفي

حالة الترشيده الذي يدعى التجرد من القيمة فإنه عادةً ما يعترض الطبيعة/المادة مرجعية نهائية له.

ويمكن القول بأن الترشيده المادي يتم في خطوتين:

١ - سحب الأشياء من عالم الإنسان ووضعها في عالم مستقل يُسمى عالم الأشياء المادية: الاقتصادية - العيانية - السلع، ترشيده البيئة المادية والاجتماعية.

٢- ولكن الأمر لا يتوقف عند هذا الحد إذ يتم سحب الإنسان ذاته من عالم الإنسان ووضعها هو الآخر في عالم الأشياء ثم يسود منطق الأشياء على كل من الأشياء والإنسان، ويسري قانون طبيعي مادي واحد على الإنسان والطبيعة (ترشيده الإنسان). وهذا هو التَشْيِيرُ الذي تشير إليه بعض الأدبيات العربية التي تتناول ظاهرة التحديث، ولكن هذا هو أيضاً من أشكال العلمانية الشاملة.

يمكن القول بأن الرصيد المجرد من القيمة هو في واقع الأمر إعادة صياغة للمجتمع ككل عن طريق تفكيكه واستبعاد سائر العناصر المركبة التي تستعصي على القياس، «العناصر الإنسانية أو الربانية، التي يتركب منها، وإعادة تركيبه على هدي المعايير العقلية والعلمية الواحدية المادية، ومن ثم يتوافق هذا الواقع الاجتماعي مع القوانين العلمية الواحدية الصارمة ويخضع للاحتبارات والإجراءات الكمية والقياسية، فهو محور سائر الشائيات التي تقترض وجود أكثر من جوهر وأكثر من قانون، ويستبعد كل الخصوصيات والتحتيات الخاصة للظاهرة، التي تتحدى القانون العام، ويرفض كل المطلقات التي تشكل مجاوراً للقانون المادي الواحد العام وعرقاً له وتشكل عدم استمرار في الكون، ويكر كل المعايير الأخلاقية الثابتة فهي خارجة عن الظاهرة المادية موضع الدراسة،

ويتعامل مع المحدود ومع ما يُقاس باللامحدود وغير المقيس لا يمكن تطبيق النماذج الكمية عليه.

وتتصاعد عمليات الترشيد في السيرة المادية والاجتماعية وفي الإنسان، من الداخل والخارج، حتى يصل الترشيد إلى اللحظة التحقق النماذجية وهي لحظة التحكم الكامل الافتراضية حينما يصبح المجتمع نفساً آلياً غطياً منظماً خاصاً للحسابات الكمية ولا يشير إلى أي عنصر خارجي، فهو مرجعية ذاته، ويتم استخدام كل شيء فيه بكفاءة، ويتحرك الإنسان فيه داخل إطار بيروقراطي لا شخصي تحكم فيه معايير عملية واضحة دقيقة يمكن ترجمتها إلى أرقام وكم، وتشابه فيه كل وحداته وتماثل بعد أن تم تمييطها، ويتحرك المجتمع ككل لتحقيق أهداف يحددها من يقومون بصياغة المجتمع حسب مقاييس علمية رياضية دقيقة دون الالتفات إلى أي قيم أو معايير تقع خارج نطاق هذه المصلحة والأهداف. ولا يتم الارتكاز إلى أي قيم أخلاقية أو إنسانية ولا يتم الالتفات حتى إلى الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية، فهي لا بد أن تختفي في أثناء عملية الترشيد حيث تصبح الحياة تنصاً سديداً كاملاً. وفي الواقع، لأن سبيلهم الأدب الحديثي يتخيل الإنسان بعد وصوله إلى هذه اللحظة النماذجية في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير حين يسيطر على المجتمع والإنسان مرجعيات مادية ومطلقات مجردة لا إنسانية لا يفهم البشر كنهها، وتأخذ الحياة شكل دورات متكررة لا معنى لها. وعلى سبيل المثال، في عالم كافكا وبكيت، يجد الأفراد أنفسهم داخل متاهة من الأوامر التي تأتيهم من مصادر مجهولة لا يعرفونها، كما تقوم البيروقراطيات اللا شخصية بتنظيم حياة الإنسان وترتيبها.

ويقتررب المجتمع الباري من المجتمع الذي يصفه الأدب الحديثي حيث أدخل كل شيء في شبكة السببية الصلبة والحسابات الرقمية وحيث قُسم البشر إلى فاعلين للذوة من حقهم الحياة وغير فاعلين لها يتحولون إلى مادة باعثة لها من

علال معسكرات السخرة والإبادة التي تمت إدارتها بكفاءة عالية حسب أدق المعايير الرياضية الكمية وبعد حسابات بالكسب والخسارة. وقد تم التعامل مع المادة البشرية ذاتها وتوظيفها بطريقة رشيدة مبرمجة مخططة - وحتى التعذيب لم يكن يتم بشكل عشوائي فردي وإنما بشكل مؤسسي منظم.

وينصرف الترشيذ إلى كل مجالات الحياة: طرق تفسير الواقع، والتوصل إلى المعرفة، ومناهج التعامل مع الظواهر، وتصنيف العلوم والتعاطج السياسية وتعاطج الإدارة، كما ينصرف إلى رعبات الإنسان وأحلامه، بل وجسده والمنزل الذي يعيش فيه وطريقة إفصاحه عن نفسه. وقد تصاعدت عملية الترشيذ من عملية في القطاع الاقتصادي للمجتمع، يسع نطاقها شاملاً المجال السياسي، ثم انتقلت عملية الترشيذ من المجالات البرانية إلى المجال الإنساني الجواني الإدراك والأخلاق ومفهوم الطبيعة البشرية. مع هذا، فإنها لم تأخذ شكل متتالية جامدة تبدأ بالاقتصاد وتنتهي بالإنسان، وإنما كانت كلاً مركباً كل عنصر فيه مؤثر ومتأثر، سبب ونتيجة في الوقت ذاته.

الترشيذ وعلمة البنية المادية والاجتماعية

تتطلب عملية الترشيذ وجود مركز قوي يقوم بالهيمنة على الأطراف ويعمية التحكم في كل موارد المجتمع وتوجيهها وبرمجتها حتى يمكن تحويلها إلى مادة استعمالية وتوظيفها على أكمل وجه، وبذلك يتحسن أداؤها داخل المنظومة الآلية المقترحة. وهذا يتطلب، في واقع الأمر، عملية توحيد وتنظيم وتركيز هائلة. وقد طرحت الدولة القومية المركزية المطلقة نفسها على أنها صدها المقدر على تنفيذ هذه العملية، وقد امتلكت هذه الدولة من السلطات والآليات ما لم يمتلكه حاكم مطلق أبداً، وفي تصورها أنها نجحت إلى حد كبير في تنفيذ مشروعها الترشيذي التحديثي.

فقد قامت الدولة المطلقة بتوحيد السوق القومية، والقضاء على الممارسات العشوائية والقرصة، وتدخل الأفراد والجماعات الوظيفية والأسرية فيه وعملية التمييز والترشيح هذه شرط أساسي لانتشار علاقات السوق والعلاقات التعاقدية بدلاً من التراجيح. وظهرت مرحلة الاقتصاد الرشيد الذي يؤدي إلى التراكم. والاقتصاد الرشيد هو اقتصاد يهيمن فيه رأس المال هيمنة كاملة على المجتمع وعلى كافة العلاقات الإنسانية فيه وتحمل الوظيفة الاقتصادية مكان القلب والروح وكافة العوامل المعنوية والإنسانية الأخرى ورأس المال هنا ليس مقولة خاصة بالمجتمع الرأسمالي وحده، وإنما هي مقولة عامة تشير إلى أي فائض مالي يعاد استثماره في الاقتصاد من قبل الرأسمالي الفرد أو الحكومة الاشتراكية. وقد ظهر الاقتصاد الرشيد، وقامت الدولة بتوحيد معظم جوانب البنية المادية، كما تم تمييز الحياة المادية واستبعاد الخصوصيات. والدولة المطلقة القومية المركزية تفصل الوحدات الضعيفة، ففي داخل الوحدة الضعيفة لا يهم الكيف وإنما الكم، ولا يهم الخاص وإنما العام، والكيف خاص وفريد، والكم عام ويتألف من الإدارة الرشيدة والواقع أو الضعيفة مرتبطة تماماً بعملية تركيز السلطة.

قامت هذه الدولة المركزية بتحديد حدودها بدقة بالغة وقامت بربط أوصال الوطن بشبكة مواصلات هائلة حتى يتم ربط أجزائه، وحتى يمكن للمركز أن يسيطر على الأطراف. وأسست مدناً جديدة تعكس الاتجاه نفسه نحو التركيز، فهدمت المدن القديمة المؤسسة على أساس عشائري وحرفي وعائلي، وأسست مدناً لها مركز تنفرع منه شوارع واسعة، تسهل للسلطة المركزية عملية الوصول إلى الأطراف والهيمنة عليها ثم تم توحيد اللغة والقوانين وترشيدها وتوحيد الرموز والمقاييس، بل وتم إعادة كتابة التاريخ القومي ليغير عن وحدة الدات القومية، ولذا يلاحظ دائماً أن تاريخ الدولة القومية هو تاريخ الأغلبية،

ولا تظهر فيه الأقليات، وأمسست المتاحف القومية لتدعيم إحساس الذات القومية بامتدادها في الزمان والمكان وقد أعيدت صياغة المهاج الدراسية لإشاعة هذه الرؤية القومية الملنعة حول الذات. وظهرت مؤسسات مختلفة مثل الشرطة والمخابرات لتوحيد الداخل والهيممة عليه، ومثل الجيش لحماية الحدود ولتقرص سلطة الدولة المطلقة على الخارج (في مرحلة لاحقة). وظهرت مؤسسات مهمتها الترفيع عن المواطن وترسيخ فكرة الوحدة القومية في وجدانه.

إن مشروع الدولة القومية المطلقة الترشيدي التحديثي مشروع متكامل، ولذا كان لا بد أن تصطبغ بالدين، إذ لا يمكن أن يتعايش داخل المجتمع مطلقان، فهذا تحد للأحادية، ولذا لا بد أن يكتمش أحد المطلقين ويُهْمَش أو يُلغى، خصوصاً أن الدين يدور حول مطلق متجاوز غير طبيعي وغير مادي وغير رشيد بالمعنى المادي، ومن ثم فهو يتحدى المرجعية المادية - ومن هنا يتم تهميش الدين ليصبح شأنًا خاصًا، ولتظل الدولة هي المطلق الأوحد ومصدر القيمة، وحتى يدين المواطن لها وحدها بالولاء ويتلقى منها الأوامر لتحقيق مصلحتها العليا.

الترشيد وعلمنة الإنسان

الترشيد - كما أسلفنا - هو عملية علمية تعني إعادة صياغة المجتمع والإنسان على هدى القوانين العلمية المادية الصارمة الكامنة في المادة والمتجاورة للإنسان وكل هذا بهدف التحكم في المجتمع الإنساني حتى يمكن توظيف الإنسان على أكمل وجه. لكن مرض الأحادية المادية على البيئة الاجتماعية والمادية ليس بالأمر السهل، وفرضه على الأفراد، أي ترشيدهم وعلمتهم وتغديتهم، هو أمر في غاية الصعوبة.

والإنسان في المجتمع التقليدي (الشخصية التقليدية) يعيش داخل شبكة من علاقات القرابة المتعينة، ويدرس بالولاء لمطلقات دينية أو أخلاقية ناتجة ولأعضاء جماعته لكن الدولة العلمانية المطلقة والاقتصاد العلماني الرشيد يحتاجان إلى إنسان أحادي، الإنسان ذو البعد الواحد، له مواصفات مختلفة تماماً المطلوب هو فرد يراني على استعداد لأن تذوب هويته وإنسانيته المتعينة والمحددة في الآليات السياسية للدولة المطلقة، وفي الحركات الاقتصادية العامة للسوق الرشيد التي تلور مثل الساعة الرائعة الدقيقة، فيتلقى الأوامر وينفذها بكفاءة عالية ودون تساؤلات، أي إن المطلوب هو إنسان تم ترشيده واستئناسه وتنميته في إطار المرجعية والأحادية المادية حتى يمكن توظيفه على أكمل وجه.

وترشيد الإنسان بهدف زيادة التحكم فيه وضبطه، لا يمكن أن يتم من خلال أوامر حكومية برابية، فهذا أمر ينزع منه الإنسان ويرفضه بل لابد أن يتم ذلك من خلال فكر يتغلغل في وجدان الناس، فيستبطنونه ثم يعيدون صياغة رؤيتهم لأنفسهم ولذكون حسب سوابقهم وبعد إنجاز ذلك، فإنهم سيسلكون بطريقة تتفق مع المودع بشكل تلقائي غير واع دون أن يكون في ذلك أي قسر تعارفي ولكنهم في سلوكهم يخدمون النظام ويعتقدون أغراضه وأهدافه، حتى إذا رفضوه بشكل واع

وفي محاولتها تنفيذ هذا المخطط لتوحيد البشر وتنميته، مثلما يتم توحيد السوق وتنميته، ومثلما يتم توحيد البيئة الاجتماعية وتنميته في إطار الأحادية المادية، اضططعت الدولة القومية المركزية المطلقة (مرجعية ذاتها) بالجماعات والمؤسسات الوسيطة مثل الأسرة والكنيسة والحيوب الإثنية والدينية والدعوية المختلفة. فمثل هذه المؤسسات تخلق مسافة بين الدولة المطلقة والمادة البشرية التي تعيش داخل حدودها، وهي تقتسم معها ولاء الفرد الذي يجب أن يتجه

للدولة المطلقة وحدها، كما تمسح الفرد مطلوبات قيمية وخصوصية إنسانية ورموراً إثنية ترعزع من ولائه للذات القومية، ونحن نرغم أن الإنسان يكتسب إنسانيته المتعينة من خلال مثل هذه المؤسسات الوسيطة وأنه من دونها سيصبح طاقة عضلية أساساً.

وقد بذلت الدولة المطلقة قصارى جهدها لضرب الكنيسة والأسرة، ونجحت في مسعاها إلى حد كبير. فقد تم صرب الأسرة المعتلة حتى اختفت تماماً تقريباً، ويلاحظ بداية اختفاء الأسرة الروية في الآونة الأخيرة. وامتد نطاق عممية الترشيد، فتم فصل الفرد الخاص والمتعين عن الوظيفة العام والمجرد، وتم تعريف الوظيفة بمعزل عن الإنسان فازدادت تجريداً وعمومية، وتم تقسيم العمل بين البشر في صوء الوظائف المجردة، وتم تكييف الإنسان على أساس الوظيفة العامة، لا الوظيفة مع الإنسان، وهو ما سميته الأحادية الوظيفية أي حينما يُرد الإنسان في كليته إلى الوظيفة، ويجسد المبدأ، ويصبح كلنا مثل أعضاء الجماعة الوظيفية، حيث يُعرف الإنسان في صوء الوظيفة واللور، لا في صوء إنسانيته الكلية المتعينة، وهو ما كان يعنه ماركس حينما تحدث عن تهديد للجمع، أي جعل الإنسان معرفاً تماماً من خصوصيته وتعينه مستوعباً تماماً في الوظيفة العامة المجردة.

وبعد تهيمش الدين والقضاء على الجماعات والمؤسسات الوسيطة، وبعد تقسيم الوظائف بهذا الشكل المجرد، يظهر ما يسمى رقعة الحياة العامة أو المدنية والتي تشكل ٩٠٪ من حياة الفرد، والتي يتصرف فيها الفرد لا كإنسان متعين له أبعاد مركبة عليقة، وإنما كمواطن أو مهني ذي بعد واحد. ويتم ترشيد وتميط رقعة الحياة هذه تماماً وتستبعد منها كل الخصوصيات والمطلقات، ويمكن لهذا المواطن أو المهني أن يمارس عقيدته وإثنية وخصوصيته في مرله أو في فراشه أو في المنزهات العامة في عطلة نهاية الأسبوع

وعمليات الترشيد هذه هي ترشيد من الخارج يؤثر ولا شك في الداخل، فالعناء الجماعية الراسخة يؤثر على تكوين الإنسان الشخصي ويحول به إلى شخصية واحدة تتحرك بكفاءة في رقعة الحياة العامة الرشيدة. ويهدف الترشيد من الداخل إلى تحقيق الأهداف نفسها على أن تكون النواحي مائة من الداخل، وأن تكون المثل العليا الأحادية المحررة مستبعدة تماماً، وهو أمر في غاية الصعوبة فالترشيد الداخلي يعني أن ينظر الإنسان إلى نفسه بالطريقة نفسها التي تنظر بها الدولة المطلقة له، وبالطريقة نفسها التي ينظر بها العالم الطبيعي له لا باعتباره مادة طبيعية توظف وكياناً قابلاً لعمليات البرمجة والتشعيط التي تخضع لها البيئة الاجتماعية وأعضاء المجتمع، وذلك حتى يتفق كل شيء مع مصلحة المجتمع ويتسق مع النموذج الواحد المادي والقيم العلمية الرشيدة الصارمة.

وقد ظهرت فلسفات تدعي لنفسها العلمية والعالمية، وساهمت في عملية الترشيد من الداخل عن طريق تعميق هذه الرؤية الموضوعية والمجردة للذات الإنسانية والتي تسقط عنها أي مركزية، ومن ثم يتم استبعاد الإنسان في إطار الرأى سدية المادية:

١- يحرص العلم الحديث على الموضوعية والتجرد من العواطف وعلى الحياد وعدم الاكتراث بالعائيات الأخلاقية والإنسانية، ويظهر هذا في الهرم الشرس على الطبيعة البشرية كمفهوم مرجعي للعلوم الإنسانية، وهو ما يرمي في الإنسان المقدرة على الانفصال عن المصنوع الإنساني والأخلاقي لأي فعل يقوم به وعن أي آثام قد يرتكبها.

٢- يؤكد العلم نسبية كل الأمور، الأمر الذي أدى إلى ظهور نسبية مطلقة تؤدي إلى المساواة بين كل الأمور في جميع الوجوه وإلى تسويتها، وهذا يؤدي إلى ضمور الجنس الخلفي وإلى تزايد المقدرة على الحكم على ما هو إنساني بمقاييس غير إنسانية.

٣- ومصدر الأخلاق ليس الإله أو العايات الإنسانية وإنما المجتمع أو العلم ويذهب أصحاب نظرية الأصل الاجتماعي للأخلاق إلى أن كل مجتمع يخلق قيمه الأخلاقية التي تخدم مصالحه، وأن الإنسان يتحلى بالأخلاق نتيجة للتطبيق الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية وحسب. ومن هنا، فإن ظاهرة الأخلاق ظاهرة وطبيعية اجتماعية، ومن ثم تصبح الأخلاق هي اتباع الرأي المجرد للأغلبية وليس محاكمته من منظور أخلاقي إنساني متعين. أما أصحاب نظرية الأصل العلمي للأخلاق، فإنهم يذهبون إلى أنه يجب تأسيس الأخلاق على هدى القوانين العلمية (المجردة) والحسابات الرياضية الرشيدة والوصعية، كما هو الحال في العسافات التفعية التي جعلت الأخلاق هي المنفعة والمدة وأصبح الهدف من الحياة هو البحث عنها وتعظيم الإنتاج والدخل.

صاحب تراجع المصير الشخصي وتساعد النسيية وفقدان الإنسان لثقته في نفسه ومقدورته على إصدار الأحكام الأخلاقية تعاضم الإيمان بمقدرات الدولة والقانون العام واتساع رقعة الحياة العامة. وظهرت مؤسسات ومبررات طيات حكومية رشيدة متخصصة مثل القوات المسلحة والمخابرات وأجهزة القمع البرانية الأخرى، كما ظهرت مؤسسات القمع الجوانية (أو الإغواء) مثل المؤسسات التربوية وأجهزة الإعلام واللجان المتخصصة التي يسيطر عليها خبراء متخصصون يعرفون تماماً ما يفعلون، وهي أجهزة أعفست الإنسان - في مستوياتها الأعلى - من مسؤولية الاختيار الخلفي فهي تقوم بتحديد الهدف النهائي أو الأهداف النهائية من وجود المجتمع والقيم المطلوبة لتحقيق هذه الأهداف، ثم تشرف على الجاب التنفيذي وعلى مساعدة المواطن على استبطان القيم التي تود الدولة إشاعتها. كما أن هذه البيروقراطيات، في مستوياتها الأدنى، تتلقى الأوامر وتؤدي واجبها الموكل إليها دون تساؤل عن

مصمومه الخلقى وغاياته الإنسانية، وتبدل قصارى جهدها لتنفيذ القرار الصادر بأقل التكاليف وأكثر الوسائل كفاءة.

وظهر قطاع اللذة في المجتمع الحديث، وهو قطاع ضخم للغاية، هدفه الترفيه عن الإنسان بطريقة تضمن ترشيد أحلامه، يحلم بما فيه صالح الدولة والمجتمع، ومع هذا، يلاحظ أن قطاع اللذة، بسبب خضوعه لآليات السوق، يتحدى الدولة، ويؤلّد لدى الإنسان أحلاماً إباحية غير منصبطة تساعد على البيع والشراء ولا تساعد بالضرورة على توجيه المواطن الوجهة القومية السليمة.

تصافرت كل هذه العناصر على خلق السياق العام اللازم لصياغة الإنسان الرشيد القادر على التوحد بالمبدأ العلمي الواحد وتجرّد ذاته من الداعل في إطار هذا المبدأ، بحيث أصبح الإنسان يدرك نفسه بشكل مجرد؛ ككائن عاصع للقوانين الطبيعية العلمية العامة قابل للحوسلة والتطويع والتنميط وإعادة الصياغة، مما يعنى إسقاط أي مرجعية إنسانية كانت أو دنيوية وثني مرجعية مادية غير إنسانية، وبهذا أصبح الإنسان واحداً مادياً لا يمارس أي إحساس بالولاء لأي مطلقات إنسانية ثابتة أو أخلاقية مطلقة أو أي طموح لإشباع أهداف إنسانية معينة (مثل إشباع الحاجات الإنسانية أو خلاص الروح أو تحقيق الذات المتعينة).

ولكل هذا أصبح هذا الإنسان إنساناً رشيداً حديثاً يتسم بما يلي:

أ- إنسان متكيف حركي مرن واقعي، هويته لا تتسم بالصلابة، يمكنه تعبير قيمه بعد إشعار قصير، بل ويمكنه إعادة بناء شخصيته بسرعة حتى يواكب التطور ويتبع آخر الصيحات والموضات، ويمسك بالحركة المتسارعة للمجتمع (التي تكون عادةً دون هدف إنساني واضح).

ب- إنسان موضوعي قادر على تحويل ذاته إلى موضوع، وعلى رؤيتها في ضوء المعايير الموضوعية الأحادية المادية، وعلى كبح جماح عواطفه وأحاسيسه الأخلاقية بصرامة غير عادية، فهي أحاسيس شخصية لا يمكن أن يمارسها إلا في حياته الخاصة.

ج- إنسان يستطيع البدء الواحد بحيث تنسم عملية الضغط من الداخل في هديه، ولذا فهو إنسان قادر على التحمس لأهداف مجردة لا علاقة لها بالوجود الإنساني المتعين مثل تعظيم العائلة ومصلحة الدولة والتراكم والإنتاج من أجل زيادة الإنتاج، باحث عن التقدم من أجل التقدم دون أن يحدد العاية النهائية لهذا التقدم.

د أصبح إنساناً وظيفياً مجرداً في ضوء وظائفه واحتياجاته المادية وفي ضوء الوظائف التي يضطلع بها دون أي تحاور. لكل هذا، أصبح هذا الإنسان هو المواطن القادر على إطاعة أي أوامر التي تصدرها له السلطات أي سلطات ما دامت حاكمة، ويصدق ما تنشره الصحف، ويحلم بالطريقة المطلوبة منه، ويدافع عن المصلحة العامة فهو إنسان نمطي يعكس السبق برغبانه، ومن ثم يعكس التخطيط المركزي بشأنه.

وثمة تطابق بين هذا الوصف للإنسان الرشيد وما يسمى الإنسان الطبيعي فكلاهما إنسان واحد ذي بُعد واحد، فهو إنسان يوجد خارج نطاق القوانين وصاحب ذات مطلقة معلقة، ولكنه في الوقت ذاته يتوحد بمبدأ مادي واحد (الطبيعة/ المادة أو الدولة المطلقة) ويجرد ذاته في إطاره، وهو مبدأ واحد يتحاور ما هو إنساني ويتحاور كل الغايات الإنسانية والأخلاقية. فالإنسان الطبيعي، مثل الإنسان الرشيد، ليس له هوية محددة، كما أن قيمه في حالة حركة دائمة مثل حركة المادة. والإنسان الطبيعي هو موضوع لا ذات، خاضع تماماً لاحتياجات الطبيعة وعليه التوافق معها وإطاعتها.

ولكن، وكما أسلفنا، ثمة ترادف بين الطبيعة/المادة والسوق/المصنع ولذا، نجد أن الإنسان الطبيعي، أو الإنسان الرشيد يصبح هو الإنسان الاقتصادي، أي الإنسان الذي يتحرك أيضاً في إطار المرجعية المادية فيتم تجريده في إطار مفهوم السوق/المصنع. فهو إنسان بسيط ذو بعد واحد، يتج و يستهلك، ويدخل في علاقات تعاقدية واضحة بسيطة مجردة برائية لا في علاقات تراحمية مركبة، ويخضع لآليات السوق خضوع الإنسان الطبيعي والرشيد للطبيعة، ويؤسس حياته على أسس القيم الاقتصادية مثلما يؤسس الإنسان الرشيد حياته على أسس القيم العلمية ومثلما يؤسس الإنسان الطبيعي حياته على أسس القيم المادية.

وقبل أن نستمر في عرضنا، يمكننا أن نشير إلى تنوع آخر للإنسان الطبيعي وهو الإنسان الجسدي أو الجسسي أو العرازي، وهو الإنسان الذي يرشد حياته ويبعد صباغتها في ضوء لدته الحسية المباشرة خارج أي إساق إنسانية اجتماعية أو أخلاقية. وحتى نفهم تجريدية هذا الإنسان الجسدي، دعنا نقارن بين الحب والجنس فالجنس عام للغاية، يراني يقاس ويتم التحكم فيه ويمكن إخضاعه للتجريب، أما الحب فتدخل فيه عناصر ثقافية وأحلام الإنسان وتطلعاته وهو ظاهرة مركبة جوانية لا يمكن إخضاعها بأية حال للتجريب، ولذا فإن النظريات العلمية تُردُّ لحب الإنساني عادةً إلى الجنس الجسدي! وقد ساهمت صاعات الذرة في تضخم الإنسان الجسدي على حساب الإنسان الاقتصادي (التناقض بينهما هو التناقض الكامن بين المنفعة والذرة والإنتاج والاستهلاك

ويؤدي تصاعد معدلات الترشيد إلى تزايد مركزية الدولة وإلى إحكامها قبضتها وقبضة مؤسساتها على الإنسان إلى أن يصل إلى نقطة التحكم الكامل الافتراضية. وهذه النقطة هي نقطة الصفر العلمانية حيث تصبح كل الأمور، في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، أموراً نسبية مادية متساوية مرة خاضعة للحوسلة والتوظيف.

ولعل المواطن في ألمانيا النازية كان هو التحقق الكامل لمكرة الإنسان الحديث الذي تم ترشيده تماماً حتى أصبح إما إرادة كاملة مثل هتلر، أو موظفاً بيروقراطياً لا إرادة له، يتخذ ما يثقله من أوامر؛ فهو لا يدين بالولاء إلا للدولة. وقد بين أيجمان في أثناء دفاعه عن نفسه أنه مواطن لا يؤمن بالله، وبكسه يؤمن بالوطن، وأنه قد تلقى أوامره من الدولة وبغضها بإخلاص شديد وكفاءة شديدة، فهو إنسان قد جرد ذاته من كل عائية إنسانية، وتجرد من كل خصوصية أو ضوابط إنسانية أو أخلاقية وتوحد مع مثله الأعلى المحرد وقام على خدمته.

إن ظهور المواطن الحديث الرشيد تماماً يعني اختفاء الإنسان ككيان حر مستقل عن عالم الطبيعة وحتمياتها. فالمواطن يُرد إلى الدولة مثلما يُرد الإنسان الطبيعي إلى الطبيعة، كما يُرد الإنسان الاقتصادي إلى السوق والإنسان الجسدي إلى العريضة، أي إن الإنسان يُرد إلى ما هو غير إنساني ويصبح دالاً منعصلاً عن مدلوله الإنساني. وهذا أمر يحدث بالنسبة إلى كل الدوال الإنسانية إذ يتم تفرغها من مضمونها الإنساني بحيث تصبح دوال تشير إلى أمور طبيعية نسبية. وقد أدى كل هذا إلى ضمور الحس الخلقى وحسب وإنما إلى اختفاء مفهوم الطبيعة البشرية ذاته وإنكار وجودها أو وجود أي مرجعية إنسانية، وإنكار أي ثوابت عالمية أو خصوصيات إنسانية، وهذا هو قمة التعرُّيد الأكبر وفقدان الذات وتخليدها والاستسلام أمام عالم الأشياء. ويصل هذا الاتجاه إلى قمته في الترشيد الأداتي وأخلاقيات الصيرورة، حيث يُسكِّت الإنسان أي مشاعر إنسانية أو أخلاقية ويركز جل اهتمامه لا على المضمون الإنساني أو الأخلاقي لمعل ما وإنما على كيفية الأداء وحسب، ولا يهم إن كان هذا العقل يؤدي إلى دمار الإنسان أو إلى إبعاده.

وقد يثا أن ثمة ثنائية تسم المنظومات العلمانية، وهي ثنائية الإنتاج والاستهلاك والمتعة واللذة والتراكم والتبديد، وهي تعكس ثنائية المصنع حيث يتم الإنتاج، والسوق حيث يتم البيع والشراء والاستهلاك.

وبلاحظ أن القطب الثاني من الثنائيات، اللذة - الاستهلاك - السوق، قد بدأ يرحح في أهميته على حساب القطب الأول، وذلك مع انتقال الحضارة العلمانية من المرحلة التراكمية التفضعية والثائية الصلبة والمرحلة الاقتصادية للإنسان إلى المرحلة المردوسية الاستهلاكية ومرحلة السيولة والإنسان الجسدي ولذا، بدأ الترشيح يتم في إطار جديد تماماً، إذ يُرشد المواطن في الوقت الحاضر في إطار اللذة لأمبدأ المتعة ليصبح مستهلكاً أكثر منه منتجاً، فتراجعت أخلاقيات العمل وحل الإغواء محل القمع كوسيلة للترشيح. وبدلاً من الإصرار على ضرورة الانتماء للوطن والقيام على خدمته، أصبح الاتجاه نحو إشاعة الوهم بأن الإنسان فرد حر حقوقه مطلقة. وبدلاً من الدولة المطلقة تورعت السلطة، وبدأت وسائل الإعلام والإعلان تلعب دوراً أساسياً في صياغة أحلام الإنسان الفرد ورغباته ليصبح مستهلكاً بالدرجة الأولى. وبدلاً من اقتصاد يهدم إلى سد الحاجات أو زيادة الإنتاج، بدأت وسائل الإعلان تخلق الحاجات وتغنيها، وتحولت الاحتياجات إلى رغبات، وألقي في روع هذا الإنسان الفرد أن كل الأمور نسبية، وأنها في ذات الوقت حتمية لا يمكن تغييرها، وأن ما يحدث سيحدث لأنه سيحدث تماماً مثل الرغبة الجنسية، وقساوون الجاذبية، فهي أمور دائية تماماً وموضوعية حتمية تماماً، وأصبح من الممكن إغواء الإنسان الفرد وإيهامه بأن ما يرغب فيه هو قرار حر نابع من داخله، ولكنه في الحقيقة، شاهد مئات الإعلانات التي ولدت الرغبة الدائية، وخلقت عنده الرغبة التلقائية.

ومن هنا، كان الحديث في الماضي، في المرحلة التراكمية الصلبة، عن عبء الرجل الأبيض، وكان ميل النظريات التي تتحدث عن الهوية العربية. ولكن،

في المرحلة الجديدة، في المرحلة الاستهلاكية، يندور الحديث عن إنسان طبيعي لا لون ولا دين ولا طعم ولا رائحة، إنسان مرن منتج ومستهلك وحسب ومع ظهور هذا العالم الذي لا مركز له، عالم متسلع بلا مطلقات وسادت فيه المرجعية والأحادية المادية تماماً، صمر مفهوم الطبيعة البشرية تماماً وجرى الهجوم عليها باعتبارها مطلقاً يشكل إطاراً مرجعياً ثابتاً وركيزة نهائية للمفكر الإنساني، وهو الأمر الذي ترفضه رؤية المرحلة الاستهلاكية السائلة:

أ - يلاحظ أنه في العلوم الإنسانية العربية، اختفت الإشارات إلى الطبيعة البشرية تماماً، ولا يمكن الحوار إلا من خلال المؤشرات الكمية والجداول والقرائن المادية المباشرة. وتنطلق هذه العلوم من الإيمان بأنه لا يوجد «عناصر إنسانية عالمية»، أي إن كل الأشياء - كما يعرف الجميع في العرب - نسبية، خاصة لذلك القانون الأحادي العام الذي يسري على الطبيعة والإنسان.

ب- حتى في عالم الأدب، الملجأ الأخير للنفس البشرية، ظهرت الفلسفات التفكيكية التي تحاول أن تظهر الأدب من آخر المطلقات الإنسانية وهي الطبيعة البشرية، وتري الإنسان باعتباره كائناً تتحدث من خلاله النسي المختلفة.

ج- لعل سيادة الأحادية المادية والذي يعبر عن نفسه في إلغاء الثنائيات والتعدييات والخصوصيات وعمليات التسميط الهائلة التي يشاهدها العصر الحديث، سيصل بنا إلى حالة من الإنسانية العامة التي تجسد القانون الطبيعي المادي العام. ولعل ظهور الجنس الواحد أو الأحادي (Unisex) هو قمة عممية التسميط هيمنة الأحادية، إذ يتم إلغاء الثنائية الكونية النهائية: ثنائية الذكر والأنثى.

د- وانتشار الشلوذ الجنسي هو أيضاً هجوم على الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية وكمعيار ثابت يمكن الوقوف على أرضها لإصدار أحكام وتحديد ما هو

إنساني وما هو غير إنساني. ويجب أن نذكر أن من بين حقوق الإنسان التي يدافعون عنها حق ممارسة الشنود.

هـ - ونحن نرى أن انتشار الإباحية في العالم الغربي ليس بمجرد مشكلة أخلاقية، وإنما هي أيضاً قضية معرفية. فالإباحية هي جزء من هذا الهجوم على الطبيعة البشرية وعلى قداسة الإنسان، فالرؤية العلمانية الإمبريالية طُبعت الإنسان، أي إسه كائناً طبيعياً وحسب، ونظرت إليه باعتباره مادة صرفة. والإباحية هي تعبير عن الاتجاه نفسه، فتجريد جسد الإنسان من ملابسه هو نوع من نزع القداسة عنه حتى يتحول الإنسان، خليفة الله في الأرض في الرؤية الدينية، ومركز الكون في الرؤية الإنسانية، إلى مجرد لحم يوطّف ويُسفل بحيث يصبح مصدراً للذة. من هذا المنظور، يمكن أن نرى الإبادة النازية لليهود وغيرهم على أنها شكل من أشكال الإباحية أو الإمبريالية الكاملة، فهي حوّلت البشر إلى صفوف وتلال لحم توطّف ويُتفع بهاء، ولذا فنحن نرى أن ثمة تشابهاً بين اللحظة النازية واللحظة التايلاندية في الحصار العلمانية، فكلاهما أسقطت القداسة من الإنسان ورآه مادة استعمالية، توطّف في أعمال السخرة في ألمانيا وفي البقاء في تايلاند. بل نذهب أبعد من هذا، ونقول: إن الفارق بين بيوت المسكين في الدولة الديمقراطية وأفران الغار في الدولة النازية ليس جوهرياً، كما قد يبدو لأول وهلة، فكلاهما مكان يودع فيه المستنون باعتبارهم غير متحيين، وبسبب يتم التخلص منهم عن طريق التبريد في الدول الديمقراطية، وإسه يتم التخلص منهم عن طريق التسخير في الدول الشمولية!

و - ثم تأتي أيديولوجية ما بعد الحداثة، أيديولوجية، إمبريالية، عصر الاستهلاك، التي تعلن موت الإنسان بعد موت الإله، وتنكر وجود أي مركز، وتنفي أية مرجعية من أي نوع، فهي حرية كاملة وخصوع كامل لقانون الصدفة، وهي منظومة فلسفية تظہرت عمماً من الفلسفة والإنسان والمطلقات.

هذه السبولة (الفلسفية) هي السمة الأساسية للرؤية العلمانية في العصر الحديث، عصر الاستهلاكية العالمية. ولذا، فإننا نجد أن ثمة اتجاهات نحو محور الهويات غامماً باعتبارها قشرة زخرفية رقيقة. وقد كان ماركس يعتقد أن عملية تجريد الإنسان وتفتيته وترشيده وتفكيكه وتحويله إلى إنسان ذي بعد واحد هي عملية مقصورة على المجتمع الرأسمالي، وأن المجتمع الاشتراكي سيعيد إلى الإنسان تكامله، ولكن يبدو أنه كان واحماً. فالتجريد والترشيذ في إطار النموذج الواحد المادي يستند إليهما الشروع الحداثي بأسره. ولذا، فإن كثيراً من الظواهر الباحجة عن التجريد في العالم الرأسمالي ظهرت في العالم الاشتراكي. وعلى هذا، فنحن نتحدث عن السوق/المصنع، لا عن السوق وحسب، حتى لا نترك الانطباع بأن المسألة مقصورة على التشكيل الحضاري الرأسمالي. كما أن السوق بالنسبة إلينا، بطريقة رشيدة، شأن شأن المصنع، حيث يتم الإنتاج بالطريقة نفسها، فالمسألة ليست مقصورة على النظام الرأسمالي، وإنما تطأ على المساحة المحددة التي تم ترشيدها

الترشيذ والقفص الحديدي

إن الترشيذ الإجرائي يفترض عالماً مادياً تماماً، الإنسان فيه مادة سلبية تكاد تكون ميتة، معمولاً به وليس فاعلاً، ولذا فنحن نسمي هذا النوع من الترشيذ تدجين، ونظراً لأن الترشيذ ليس له أية غايات إنسانية فإن الإنسان يدرك بالتدريج أنه أصبح مجرد وسيلة بعد أن كان غاية، وأن عقله عقل أدواتي إجرائي، عالم تكون فيه قوانين اللعبة، أو أخلاقيات الصيرورة، أكثر أهمية من نوع اللعبة أو الهدف منها، وهذا النوع من الترشيذ هو الذي سيهيمن على عصر ما بعد الحداثة واختفاء المركز.

في هذا الإطار أصبحت الطبيعة غير الراضية هي المرجعية والمركز، فانفصلت الرعة التجريبية، التي مركزها المادة، عن الرعة العقلية الإنسانية التي مركزها الإنسان، إلى أن تحررت تماماً منها، وحقق العلم العربي انتصاراته الضخمة بسبب حياده وموضوعيته الرهيبة، وانفصاله عن القيم التي هي في واقع الأمر تتأهل للإنسان وعائياته وقيمه ومثالياته ومطلقاته وتبني لثقل النفعية الداروينية. ولعل مصطلح العقلانية التكنولوجية أو المادية يصف إلى حد ما ما حاول الإقصاح عنه وقد طرح العلم نفسه باعتباره القادر على الإتيان بالحلل العلمية الأكيدة لكل المشاكل المادية وغير المادية، وهي غير مادية بشكل ظاهر وحسب، فكل شيء في نهاية الأمر مادي. وادعى العلم أنه مصدر القيمة وأنه القادر على تزويد الإنسان بالرؤية السليمة للأشياء، وأنه سيحقق للإنسان السعادة والخلاص والتحكم الكامل في الطبيعة وتسخيرها لصالحه بل وهرميتها تماماً. ولكن كل هذا لم يتحقق إلا إذا قبل الإنسان بالعلم هادياً ومرشداً ودليلاً، وسلم له أمره وتبني مساهمة ومعايير وقيمه وعائياته وطبقه على واقعه بشكل مساهم متكامل وتخلى عن أية عائيات إنسانية أو تساؤلات أو محاولات للتجاوز، ومن هنا تم تهميش العقل البشري. وبدلاً من أن يحاول الإنسان تجاوز ذاته الطبيعية والطبيعة المادية، أصبحت مهمته أن يتبعها، وأن يعيد صياغة الواقع الإنساني حسب قوانين الطبيعة/المادة التي يتلقاها جاهرة من العلم والعلماء. وتم تحديد الإنسان وتدريبه على قبول المبادئ العامة المجردة المتجاوزة للإنسان دون تساؤل، ومن ذلك المبادئ العلمية وغيرها من المجردات، بحيث يخضع العقل تماماً لمطلق الأشياء، ويرى أن لكل شيء مطلقه ومرجعته الذاتية التي تتفق مع المرجعية المادية العامة، التي نجب سائر المرجعيات، ومنها المرجعية الإنسانية نفسها. ولا يمكن للإنسان أن يحقق لنفسه قدراً من الحرية إلا من خلال

الخصوع لهذه المرجعية الموضوعية المادية، وهذا ما افترضه إسبينورا من البداية من خلال عالمه الهندسي المحايد وافترضه من بعده داروين والماركسيون والوصعيون للمنطقيون.

ويرى ماكس فيبر أن ثمة عناصر فريدة داخل الحضارة العربية، عاثبة في الحضارات الأخرى، جعلتها تتجه نحو مزيد من الترشيذ، وأن هذا الاتجاه هو السمة الأساسية لهذه الحضارة، وما يُميزها من غيرها من الحضارات. ويُعرف فيبر عملية الترشيذ للمادي المستمرة بأنها عملية تضييق وفرض النماذج الكمية والبيروقراطية على الواقع المادي والإنساني حتى يمكن توظيفه، وهي عملية ستزداد وتأثرها إلى أن يصل الترشيذ إلى قمته الشاملة الإمبريالية فتتم السيطرة على كل جوانب الحياة، ويتحكم الإنسان في الواقع وفي نفسه، ويتحول المجتمع إلى آلة بشرية ضخمة، ولذا يُعرف فيبر الترشيذ بأنه تحوُّل المجتمع بأسره إلى حالة المصنع، وهذه هي اللحظة نهاية التاريخ والمردوس الأرضي هذه الآلة تجبر الأفراد على أن يشغوا أماكن محدَّدة لهم ومقررة مسبقاً، ويقوموا بأدوار مرسومة. وهذه البيئة الآلية ستُريد ولا شك للفعالية الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع زيادة كبيرة، ولكنها تهدد الحرية الفردية وتُحوِّل المجتمع إلى نقص حديدي، خصوصاً وأن الفرد في المجتمع الحديث هو فرد مفقود للمعنى، ومن ثم فهو شخصية هشة من الداخل لا تشعر بالأمن ولا بالمقدرة على التحاور، فهي لا تقف على أرضية صلبة من المعنى. وقد وردت عبارة النقص الحديدي بأشكال أخرى في كتابات جورج لوكاتش وجورج زيميل كما أن صورة العالم كنقص حديدي صورة متواترة في الأدب الحديث.

ويرى أعضاء مدرسة فرانكفورت أن تصاعُد معدلات الترشيذ في المجتمع أدى إلى اختفاء الفرد والقيم الثقافية والروحية والعقل النقدي القادر على

التجاوز حتى أصبح الإنسان كائناً دُ بعد واحد (هربرت ماركوز) يرتبط وجوده بالاستهلاك والسلع، فهو إنسان مُتسَلِّع مُتَشَيِّع. عقله أداتي، يشغل بالوصف والرصد وإدراك الآليات، عاجز تماماً عن إدراك الأغراض النهائية. أما هوركهايمر وأدورنو، فقد ذهبوا في كتابهما (ديالكتيك الاستتارة) إلى أن الترشيح المتزايد للعلاقات الاجتماعية في العصر الحديث قد أدى إلى تناقص استقلال الفرد وإلى تعيط الحياة. وأدى، في نهاية الأمر إلى الشمولية والعنصرية وإلى الواقع المتمثل في أن الرأسمالية ترجمت مُثل الاستتارة إلى واقع مصسكات الاعتقال، المنصبت والتي تمت فيها الهيمنة الكاملة على الإنسان.

ويرى أدورنو أن الترشيح كان من المفروض أن يؤدي إلى الحرية والعدالة والسعادة، ولكنه أدى إلى تقييد متناقضتين، اعتناق الإنسان من أسر الضرورة المادية، وتسلُّعه وتشبيته في الوقت نفسه. بل إن العقل نفسه، أداة الترشيح، تحول إلى قوة غير عقلانية وغير رشيدة تسيطر على كل من الطبيعة والإنسان، أي إن ترشيح الحياة الاجتماعية أدى إلى نعي الحرية فحاشاً، كما يجذّي ذلك في تروى التسلط الرشيدة الحديثة.

ويرى هابرماس أن الحضارة الحديثة تتسم بالتركيز الشديد على التكنولوجيا (كأداة للتحكم) بدلاً من التركيز على الهرميوطيقا أو التعمير، وتوسيع نطاق التفاهم والتواصل بين الناس. لكل هذا، تم تهميش الاتجاهات التأملية والنقدية والجمالية في النفس البشرية ولهذا يرى هابرماس أن هذا التركيز الأحادي، الذي هو في جوهره سيادة العقل الأداتي، يعني أن الإنسان لا يستخدم كل إمكانياته الإنسانية النقدية والجمالية... إلخ، في تنظييم المجتمع، ويركز على الترشيح على هدي متطلبات النظم الإدارية الاقتصادية والسياسية التي يُعترص

فيها أنها متريد من تحكمه في الواقع. ويزدي كل هذا بالطبع إلى ضمور حياة الإنسان ويصبع الترشيذ هو استعمار عالم الحياة، على حد قول هابرماس.

ومؤخراً أشار المؤلف المسرحي ورئيس جمهورية تشيكوسلوفاكيا هاكلوف هافل إلى ما سماه إسكاتولوجيا اللاشخصي، وهو اتجاه نحو طهرر القوى اللاشخصية والحكم من خلال آليات صخمة مثل المشروعات الصخمة والحكومات التي لا وجه لها، والتي تفلت من التحكم الإنساني، وتشكل تهديداً كبيراً لعالمنا الحديث. ويبيّن هافل أنه لا يوجد فارق جوهري بين شركات كبيرة مثل شل وآي. بي. إم. والشركات الاشتراكية الكبرى، فكلها آلات صخمة يتزايد عياب البعد الإنساني منها. ولذلك، تصبح مسألة طابع الملكية هاء أي ما إذا كانت فردية أم اجتماعية، رأسمالية أم اشتراكية، إشكالية غير ذات موضوع.

وحينما نل هافل عن الأرباب التي أدت إلى هذا الوضع أحاب قاعلاً، ((هذا الوضع له علاقة ما بأننا نعيش في أول حصاره ملحمة في التاريخ البشري فلم يعد الناس يحترمون ما يُدعى القيم الميتافيزيقية العليا، والتي تمثل شيئاً أعلى مرتبة مهم، شيئاً مفعماً بالأسرار. وأنا لا أتحدث هنا بالضرورة عن إله شخصي، إذ إنني أشير إلى أي شيء مطلق ومتجاوز. هذه الاعتبارات الأساسية كانت تمثل دعامة للناس، وأفقاً لهم، ولكنها فقدت الآن. وتكمن المفارقة، أنا بعقداننا إياها فقد قبضتنا على المدينة، التي أصبحت تسير بلا أي تحكم من جانبنا. فحينما أعلنت الإنسانية أنها حاكم العالم الأعلى، في هذه اللحظة نفسها، بدأ العالم بعقد بعهده الإنساني)).

الفصل السادس

نهاية التاريخ

لا يمكن أن نفهم واقعنا المحلي والعالمي المعاصر، إلا من خلال أعلى درجات التنظير والتجريد، فمن بطل متصلاً بواقعه المباشر غير متجاوز له، لا يدركه في كليته وتركيبته وخصوصيته، ومن لا ينظر لنفسه حسب تجربته وحسب تفاعله مع واقعه سيُطرَّ الآخرون له حسب مقولاتهم وتجربتهم ونخبراتهم وأهوائهم. ولكن لا بد أن يكون التنظير على علاقة وثيقة بتماصيل الواقع وحقائقه، ولا بد من اعتبار التماذج النظرية التي ننحتها بالعودة للواقع، لنرى مقدراتها التفسيرية، وإلا أصبح التنظير تمريناً أكاديمياً خالياً من الروح والمعنى. ومنحاول، يادن الله، أن نقرب من هذا المثل الأعلى المهيحي في هذا الجزء الذي يتناول قضية نهاية التاريخ، وهي قضية، كما سنرى، على علاقة وثيقة بالترشيد في الإطار المادي.

نهاية التاريخ الإنساني

بدلاً من أن تبدأ من النظرية والمفاهيم (بهاية التاريخ - صراع الحضارات ما بعد الحداثة النظام العالمي الجديد) فليبدأ من بعض وقائع الحاضر والتاريخ المباشر التي قد تبدو متسائرة ولا يربطها رابط. ولنسأل: ما العلاقة بين الحل النهائي الناري للمسألة اليهودية وعاصمة إسرائيل الأبدية؟ وبين الاستئساح والاستعمار Cloning and Colonialism؟ بين الماكرونالد والشركات عابرة

القارات والصهيونية؟ العنصر المشترك هو محاولة إلغاء الرمان والتاريخ وتصفية التركيب وإنكار مقفلة الإنسان على تجاور واقعه. فالحل النهائي الساري يعي رفض الواقع التاريخي المركب للمجتمع الألماني، الذي كان يصم الألمان واليهود (والعجائز والأطفال المعوقين والغجر) ولكن النازيين قرروا «تبسيط» الأمور واختاروها لينتروا بداية جديدة، من صفحة بيضاء *tabula rasa*، عالم بلا يهود *Judenrein*، عالم عضوي مصمت تنحكم فيه البيروقراطية النازية، ونطبق عليه معايير الرشد الاقتصادي والمتفعة المادية ويخضع له الجميع، قياد من لا فائدة له ليصبح الرايخ الثالث كياناً شاعراً معقماً، تماماً مثل الهيكل الثالث (أحد أسماء الدولة الصهيونية) الذي سيبقى حتى نهاية التاريخ، عاصمته الأبدية هي القدس والاستساح هو أيضاً نقي للتاريخ والذاكرة، بحيث نتج في المعامل (خارج حدود الرمان والمكان، وخارج التاريخ) نسخاً كربونية بسيطة معقمة من أي شخص يعجبنا - الوجه يشبه الوجه والسطح يشبه السطح، ولكن دون أعماق أو أبعاد، فالعمق تركيب، ولا حاجة لنا به، ولا حاجة لنا بالذاكرة أو التاريخ والاستعمار هو الآخر نقي للتاريخ، فهو يمرل العالم بأسره - إلى مادة استعمالية بسيطة لا قيمة لها ولا هوية ولا تاريخ، مادة يمكن أن توظف في مصالح الإنسان العربي أو لصالح القوة الأعظم. والماكدونالد طعام بسيط، لا لون له ولا طعم ولا رائحة له، لا ينتمي إلى أية حضارة ولا يتحرك في أي فضاء رمائي محدد ولا يعرف الخصوصية أو الحدود، شأنه في هذا شأن الشركات متعددة الجنسيات وعابرة القارات، التي لا تهتم إلا بالسلع البسيطة، أحادية البعد، وبالأسعار الأكثر بساطة وأحادية، ولا تكثرث بالخير أو الشر أو بالمكان أو الرمان، والتي لا تختلف كثيراً - من هذه الزاوية - عن الصهيونية التي تنكر تاريخ العرب في فلسطين أو تاريخ اليهود خارجها وتحاول تأسيس صهيون الجديدة البسيطة الخالية من العرب *Arabrein*، صهيون التي لا تعرف الحدود،

التي لا تكف عن التمدد والتوسع، القادرة على ابتلاع الأراضي التي احتلت قبل وبعد عام ١٩٤٨م، وقبل وبعد عام ١٩٦٧م.

وحتى مهم المدلولات الحقيقية لمكرة نهاية التاريخ، وصراع الحصارات، قد يكون من المفيد أن نطرح جانباً محاولة التمييز بين الحصار والثقافة، وأن نحاول بدلاً من ذلك أن نغير بين الطبيعة والحصار. مفهوم الطبيعة هو المفهوم المحوري في الخطاب الفلسفي العربي وسأقتل بتعريف بسيط للغاية وهو أن الحصار والثقافة هما كل ما صنعتته يد الإنسان وما عدا ذلك فطبيعة. ويمكن تقسيم الرؤى السائدة في عصرنا الحديث إلى قسمين اثنين: رؤى متمركرة حول الإنسان باعتباره كائناً مركباً متعدد الأبعاد، صاحب وعي تاريخي وعقل ومسطومات معرفية وقيمية، لا يمكنه العيش دون هدف أو غاية، يعيش داخل العالم الطبيعي متميزاً عنه، متجاوزاً له، لا يُرد إليه، يعيش داخل حدوده المتبعة، ويشغل مركز الكون، بسبب وعيه التاريخي وتركيبته. أما الرؤية الثانية فهي رؤية متمركرة حول الطبيعة، والطبيعة بسيطة، حتمية، لا غائية، أحادية البعد، لا تاريخ لها ولا حدود، خالية من القيمة. لا يسغل الإنسان فيها أية مكانة خاصة، فالطبيعة لا تعرف الفارق بين الإنسان والفرد، ولا تميز بينهما، فثمة قانون طبيعي واحد صارم يسري على كل الكائنات لا يمكن لأي منها تجاوزه.

ومن عادة ما نستخدم الرؤية الثانية أو المودج التفسيري الثاني في التعامل مع الأشياء ومع الجوانب المادية الطبيعية بوجودها. ولذا فهذا المودج التفسيري هامشي بالنسبة إلى ما هو إنساني. ولكن الأمور تعيَّرت تدريجياً منذ عصر النهضة في الغرب حين طُرح مفهوم القانون الطبيعي والإنسان الطبيعي، أي تم تطبيق المودج المتمركز حول الطبيعة والمادة على الإنسان، وكأن الإنسان ظاهرة طبيعية وليس ظاهرة تاريخية متميزة، وكأن فصاءه هو الفصاء الطبيعي وحدوده هي حدود الطبيعة لا يمكن أن يتجاوزها

وقد تفرع عن هذا الإنسان الطبيعي أنماط ((إنسانية)) أخرى قد تختلف في مصورها عن الإنسان الطبيعي أو عن بعضها البعض، ولكنها في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، واحدة في بنيتها وفي أحاديثها وفي تجرداتها من الإنساني والتاريخي وأهم هذه الأنماط هو الإنسان الاقتصادي، وهو إنسان متحرر تماماً من القيمة، شأنه شأن الطبيعة، أحادي البعد دوافعه الأساسية اقتصادية بسيطة وما يحركه هو القرائن الاقتصادية، إنسان لا ينتمي إلى حضارة بعينها وإنما ينتمي إلى عالم الاقتصاد العام. وهو لا يعرف الخصوصية ولا الكرامة ولا الأهداف السامية التي تتجاوز الحركة الاقتصادية، ويجيد نشاطاً واحداً هو البيع والشراء. ويدور هذا الإنسان الاقتصادي في إطار الحتميات الاقتصادية المادية، تماماً مثل الإنسان الطبيعي الذي يخضع لقوانين الطبيعة وحتميات القانون الطبيعي لا يملك تجاوزاً لها.

وثمة غلط آخر هو الإنسان الجنسي أو الجسماني الذي يشبه الإنسان الاقتصادي تماماً في بنيته، فهو أيضاً أحادي البعد، خاضع للحتميات الغريزية، من القيمة لا يتجاوز قرائن الحركة. إن الإنسان الطبيعي هو ذاته الإنسان الاقتصادي، وهو ذاته الإنسان الجسماني، قد تختلف المصامير لكن البنية واحدة. ولو أننا وصفاً كلمة ((اقتصاد)) أو كلمة ((جنس)) محل كلمة ((طبيعة)) لظل كل شيء على ما هو عليه ولما غيرنا شيئاً في خطابنا.

وجوهر الرؤية المتمركزة حول الطبيعة هي إنكار الإنسان، فالإنسان يستمد إنسانيته من كونه كائناً منعصلاً عن الطبيعة، بقوانينها الصارمة وحتمياتها النهائية. فبرغم أنه يعيش داخلها، خاضعاً في بعض أوجه حياته لقوانينها، إلا أنه قادر على تجاوزها وتجاوز قوانينها، ليتحرك داخل البنى الإنسانية، الخصارية والتاريخية التي شيدتها يده والتي تشكل حيراً إنسانياً له قوانينه الخاصة. هذا الحيز هو رقعة الحرية الذي يمكن للإنسان أن يمارس فيه حرية الاختيار والسقوط

والارتفاع، حرية أن يخطئ ويصيب، وأن يتحول إلى بطل أو مخرج، ولذا يصبح التنبؤ بسلوكه في حكم المستحيل. إن الإنسان إنسان، بسبب حصارته وتاريخيته لا بسبب طبيعته ولا تاريخيته. وهذا ما تكره الرؤية المتمركزة حول الطبيعة، التي ترد الإنسان، في جميع أبعاده، إلى عالم الطبيعة/المادة وإلى قوانينها البسيطة التي يمكن التنبؤ بها والتحكم فيها وتوظيفها.

وقد شاعت في الآونة الأخيرة عبارة لنهاية التاريخ وهي تعني أن التاريخ، بكل ما يحويه من تركيب وبساطة، وضرورة وثبات، وشرق وإحباط، وجل وحساسة، سيصل إلى نهايته في لحظة ما، فصبح سكونياً تماماً، خالياً من التدافع والصراعات والشائيات والخصوصيات، إذ إن كل شيء سيُردُّ إلى مبدأ عام واحد، طبيعي مادي، يُفسَّر كل شيء، لا فرق في هذا بين الطبيعي والإنساني. وسيُسيطر الإنسان سيطرة كاملة على بيئته وعلى نفسه، وسيجد حلاً علمية نهائية حاسمة لكل مشاكله وآلامه. فالمعرفة العلمية - حسب هذا التصور - هي المعرفة التي ستتمكننا من السيطرة على قانون الضرورة وتأسيس صهيون العلمية، أي اليوتوبيا التكنولوجية الإلكترونية. ومن الملاحظ أن دعاة نهاية التاريخ يصطلحون عن رؤية علمية (أو علموية) صيقة تدور في إطار السببية الصلبة، ويتصورون أن العلم سيؤدي إلى معرفة يقينية شاملة كاملة. ومن المفارقات أن كل هذه التصورات فقدت مصداقيتها في الأوساط العلمية التي أصبحت تلجأ لاتخاذ وإحتمالية العلوم الطبيعية. ومع هذا، لا تزال مثل هذه التصورات سائدة بين بعض الأوساط في العلوم الإنسانية التي لا تزال تبنى منظوراً علمياً سلبياً صلباً عقاً عليه الرمان.

وإشكالية نهاية التاريخ إشكالية كاملة في كثير من النظم الفلسفية، ولكنها تحولت إلى موضوع أساسي في الحضارة العربية الحديثة منذ عصر النهضة مع هيمنة النموذج المتمركز حول الطبيعة وبمعكس القول: إن يوتوبيات عصر

البهضة في الغرب هي تعبير عن هذا الموضع، فهي في معظمها يوتوبيات تكنولوجية تكنوقراطية، تسليخ عن التاريخ الإنساني لأنها تزعم أنها تدار بطريقة عقلانية تماماً، انطلاقاً من إدراك للقانون الطبيعي الذي لا علاقة له بالقوانين الاجتماعية والتاريخية والإنسانية، لأن قوانين العقل تمثل قوانين الطبيعة، واليوتوبيات التكنولوجية التكنوقراطية مثل يوتوبيا توما كمبانيا (١٥٦٨ - ١٦٢٩م) مدينة الشمس ويوتوبيا مير فرانسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م) أطلانطس الجديدة هي تعبير عن الرغبة في وضع الحلول العلمية الطبيعية النهائية لكل المشاكل، وتأسيس المردوس الأرضي، وإنهاء التاريخ. ولكن التاريخ الذي سينتهي هو التاريخ الإنساني، بكل ما فيه من تعارف وتنافس، كي يبدأ التاريخ الطبيعي بكل ما فيه من غمضة وتكرار.

ويظهر رفض التاريخ بطريقة أكثر تركيياً في فكر حركة الاستنارة ويطلق هذا الفكر من تأكيد أن التاريخ هو نشاط إنساني، فهو ثمرة جهد عقل الإنسان وهو مستودع حكمته. ولذا فهناك برعة في فكر الاستنارة لتمجيد التاريخ وتقديسه. ولكن العكس صحيح أيضاً فقوانين العقل هي نصها قوانين الطبيعة والمادة والحركة، والعقل المستنير لا يعتمد معيارته من التاريخ أو الحضارة أو المجتمع وإنما من خلال الدراسة العلمية الصارمة لقوانين الطبيعة والمادة والحركة. ولذا بدلاً من الرؤية التقليدية التي ترى أن التاريخ يسير بتوجيه إلهي، طُرحت فكرة جديدة تماماً على الفكر البشري وهي أن التاريخ يتحرك من تلقاء نفسه تدفعه قوى مادية كامنة فيه. ولكن بعد نقطة الانطلاق المبدئية هذه تنقسم رؤية التاريخ في عصر الاستنارة إلى قسمين. ومصدر الاختلاف بينهما هو الهدف والغاية من حركة التاريخ. إذ يذهب فريق إلى أن حركة التاريخ لا غاية لها ولا هدف (تماماً مثل الطبيعة/المادة)، أما الفريق الثاني فيرى أن حركة التاريخ هي حركة تطورية غائية تتبع قوانين صارمة، هي في واقع

الأمر قوانين الطبيعة. وغشي عن القول أن الرؤية الأولى تنسف فكرة التاريخ الإنساني تماماً. أما الرؤية الثانية فقد ترجمت نفسها إلى رؤية للتاريخ باعتباره عملية تقدم دائمة، ولكنه تقدم مرجعيته النهائية هي الطبيعة/المادة، وهذه النهائية هو تحقق قوانين الطبيعة في التاريخ، ومن ثم يصبح التقدم هو ترايد تطبيق القوانين الطبيعية إلى أن تسود هذه القوانين تماماً، ويصبح المجتمع الإنساني في بساطة عالم الطبيعة ويحل التاريخ الطبيعي محل التاريخ الإنساني.

وقد عبّرت هذه الرؤية الاستثنائية عن نفسها في كل من الهيكلية وفي الفلسفات التي ثارت على الهيكلية ولبدأ بالفلسفات المعادية للهيكلية فرفضها للتاريخ أمر واضح، فهي فلسفات تنكر فكرة الجوهر والكل والمركز والمسيبة وأي شكل من أشكال اليقينية أو الثبات، بل وتنكر الغاية ذاتها، فيصبح العالم في حالة حركة دائمة عالية من المعنى والهدف والغاية، ومن ثم لا يمكن أن تقوم للتاريخ قائمة.

وإذا كان عداء الفلسفات المعادية للهيكلية أمر واضح، فالأمر مختلف بعض الشيء بالنسبة إلى الهيكلية التي تتحدث كثيراً عن التاريخ وحتمياته وقوانينه ومراحلها وأنماطه. ولكنها مع هذا، في تصورنا، لا تقل في عدائتها للتاريخ عن المدارس المعادية للهيكلية. فالمسمة الهيكلية تفترض أن ثمة فكرة ليس لها وجود مادي أو صبي، هي التي تحرك التاريخ والمجتمع والإنسان والطبيعة ويُطلق على هذه الفكرة عدة أسماء: المكرة المطلقة - العقل المطلق - الروح بشكل عام (جايسن) - الروح اللامتناهي. ولكن المطلق ليس سكوبياً، فهو ليس يُدرك، نفس إدراكاً كاملاً وليس يتحقق تحققاً كاملاً إلا في الطبيعة والرمز والتاريخ، وذلك عبر عملية جدلية تتداخل فيها المتناقضات وتتحدد من خلالها الأصداد، إلى أن يصبح المكر طبيعة، وتصبح الطبيعة فكراً. وهذه الوحدة الكونية النهائية ممكنة لأن قوانين المكر هي في واقع الأمر قوانين المادة، وقوانين

المطلق (العقل) هي في واقع الأمر قوانين الطبيعة. كل هذا يعني أن الفلسفة الهيكلية، برغم كل حديثها عن التاريخ والجدل والتناقض، فلسفة واحدة تسد الثغرة التي تفصل بين الإنساني والطبيعي وتلعي ثائية الفكر والمادة والخصارة والطبيعة، ومن ثم تحوّل الإنسان كظاهرة متفردة مستقلة عن الطبيعة ولهذا قيل عن حق، إن الهيكلية فلسفة لا تعرف الثنائيات، ولا تفصل بين المادي والمثالي، أو بين الطبيعي والإنساني، أو بين المقتضى والرمزي، إذ سيُردُّ كل شيء إلى عنصر واحد، مادي فعلاً روحي اسماً. والفكر الهيكلية لا ينظر إلى الواقع إلا من منظور نهاية التاريخ حين يتجسد العقل الكلي ويتحقق القانون العام في التاريخ، في لحظة ينتهي فيها الجدل وانعكاسية الإنسانية، إذ يصل الإنسان إلى الحل النهائي لكل مشاكله، ويُحكم السيطرة على كل شيء. ولكن من المفارقات أن لحظة السيطرة الكاملة هذه هي أيضاً لحظة انتصار البسيط على المركب والطبيعي على الإنساني

يمكّن القول بأن النموذج الكامل وراء معظم الأيديولوجيات العلمانية السائدة (الدرية - الماركسية - الليبرالية - الصهيونية) هو ما يُسمى التطور أحادي الخط (بالإنجليزية: يوني لنيار unilinear)، أي الإيمان بأن ثمة قدوماً علمياً وطبيعياً واحداً للتطور تخضع له المجتمعات والطوائف والبشرية كافة، وأن التقدم هو في الواقع عملية متصاعدة من الترشيد المادي، أي إعادة صياغة الواقع الإنساني في إطار الطبيعة/المادة فتستبعد كل العناصر الكمية والمركبة والغامضة والمحفوفة بالأسرار، بحيث يتحول الواقع إلى مادة استعملية بسيطة ويتحول الإنسان إلى كائن وظيفي أحادي البعد ومن ثم يمكن توظيف كل من الواقع المادي والإنساني بكفاءة عالية. ثم تتصاعد عمليات الترشيد والتنميط والتسوية إلى أن يتحقق حلم اليوتوبيا التكنولوجية، حين يتم برجمة كل شيء، والتحكم في كل شيء، بما في ذلك الإنسان، طاهره وباطنه ومن ثم يمكن استنساخه

ببساطة. وعمليات الترشيد تأخذ شكل مراحل تمر بها كل المجتمعات البشرية، ومن هنا ولع الفكر العربي بتقسيم التاريخ إلى مراحل عديدة.

وتصاعد عمليات الترشيد على مستوى العالم هو العولمة بحيث يصبح العالم كله مادة استعمالية ويصبح كل البشر كائنات وطيفية أحادية يمس التسيّر بسواكها وتتصاعد معدلات الترشيد إلى أن تصل سائر المجتمعات البشرية إلى نقطة تلاقي عندها ويسود التجانس الكامل بينها، وهذا ما يسمى نظرية التلاقي (بالإنجليزية: كونفيرجانس ثيري convergence theory). والتلاقي هو توحد السادج كلها بحيث تتبع نمطاً واحداً وقانوناً عاماً واحداً هو قانون التطور والتقدم بحيث يصبح العالم مكوناً من وحدات متجانسة؛ ما يحدث في الواحدة يحدث في الأخرى. وقد أشار أحد المعلقين إلى أن ما يحدث الآن في العالم هو سقوط الماركسية وبدلاً من الماركسية، ماركسيزم Marxism، ظهرت السوقية (نسبة إلى السوق) ماركتيزم Marketism. وهذه السوقية وهيمنتها على العالم بأسره، بشماله وجنوبه وشرقه وعربه، هي في واقع الأمر نقطة التلاقي التي تحدث عنها عالم الاجتماع الغربي

وقد تنبأ ماكس هير بأن عمليات الترشيد ستؤدي إلى تحويل المجتمع إلى حالة المصنع وإلى إدخاله القمع الحديدي. ونحن نتفق معه تماماً في صورة القمع الحديدي، ولكننا نذهب إلى أن العالم سيحكمه إيقاع ثلاثي: المصنع (حيث ينتج الإنسان) - والسوق (حيث يستبيع) - وأماكن الترفيه (حيث يهرغ ما فيه من طاقة وتوترات وعقد وأبعاد)، أي إنه إيقاع يستوعب كلاً من الإنسان الاقتصادي والإنسان الجسماني ويشبع جميع رغباتهم البسيطة الطبيعية أحادية البعد، التي لا علاقة لها بأي تركيب إنساني

وحينما يسيطر هذا الإيقاع الثلاثي على العالم بأسره يظهر النظام العالمي الجديد وأيديولوجيات نهاية التاريخ وما بعد الحداثة وهي أيديولوجيات مابعة

من الموقف المزجج لعصر الاستشارة من التاريخ: موقف هيجلي يُقنّس التاريخ ويؤكد أنه له غاية محددة وأنه يصل إلى نهايته حين تتحقق هذه الغاية، وقسم معادي لهيجل يرى أن التاريخ لا غاية له ولا هدف والنياران، كما سيين، في تقديسهما وفي علاتهما للتاريخ، يكرانه.

التاريخ يصل إلى نهايته عند تحقُّق غايته: فوكوياما وهنتغتون

١- فوكوياما ونهاية التاريخ

يرى فرانسيس فوكوياما أن كلاً من هيجل وماركس كانا يريان أن التاريخ سيصل إلى نهايته حينما تصل البشرية إلى شكل من أشكال المجتمع الذي يشبع الاحتياجات الأساسية والرئيسية للبشر، فهو عند هيجل الدولة الليبرالية وعند ماركس المجتمع الشيوعي ولكن العالم بأسره قد وصل إلى ما يشبه الإجماع بشأن الديمقراطية الليبرالية كنظام صالح للحكم بعد أن ألحقت الهزيمة بالأيديولوجيات المنافسة. وهذا يعود إلى أن الديمقراطية الليبرالية خالية من تلك التناقضات الأساسية الداخلية التي شابت الأشكال السابقة للحكم.

ويستخدم فوكوياما نموذج العلوم الطبيعية (المادية) لتفسير التاريخ فالعلوم الطبيعية الحديثة تمثل النشاط الاجتماعي بلهم الوحيد الذي يُجمع الناس على أنه يتسم بالمو والتراكم والعائنة، ومن ثم يقرر فوكوياما أن منطق العلوم الطبيعية الحديثة يبدو وكأنما يعرض على العالم (الطبيعة والإنسان) تطوراً شاملاً يتجه صوب الرأسمالية والسوق الحرة، أي إن ما تمكن تسميته الرأسمالية العلمية، الممثل الوحيد والحقيقي للمبدأ الطبيعي/المادي الواحد، قد حلت محل ما كان يُسمى الاشتراكية العلمية، التي كانت تدّعي لنفسها شرف تمثيل المبدأ الطبيعي وبداء تحول الإنسان في الشرق والغرب إلى الإنسان الاقتصادي، المادي، الذي يمكنه إدارة حياته على أسس علمية رشيدة

ولكن يبدو أن فوكوياما، بعد أن استخدم نموذج العلوم الطبيعية/المادية بهذه السوية والعجاجة، وبعد أن أكد الأسبقية المطبقة للمادة على الإنسان، يحاول أن يراجع نفسه ويقرر أن يُدخل عنصراً إنسانياً غير مادي، وهذا نمط متكرر في الأيديولوجيات المادية العلمانية كافة، فهي لا تستطيع أن تواجه وحشية ماديتها، ومن هنا فإنها تُدخل مُحسّنات روحية معرفية والعنصر الإنساني غير المادي الذي يُدخله فوكوياما هو سعي البشر إلى بيل الاعتراف بقدرهم أو الاعتراف بقدر الأشخاص أو الأشياء أو المبادئ التي يعتقدون أن لها قدراً كبيراً، وهو ما يُسمى عزة النفس.

والديمقراطية الليبرالية ستحقق كل ما يريده الإنسان على المستويين الاقتصادي (المادي) والإنساني (غير لمادي). ولكن ببرغم كل هذه المحسّنات، يجد أن فوكوياما، مع هذا، يشير الشكوك حول إمكان أن يؤدي التطور التاريخي العلمي إلى سعادة الإنسان، فالتأثير النهائي لهذا التطور على سعادة البشر أمر غامض. بل إن فوكوياما يورد، بقدر من الاستحسان، عبارة من كتابات كوشيف (معلم جيمس الذي يعتمد عليه فوكوياما) يقول فيها «إن امتعاء الإنسان بانتهاء التاريخ ليس بكارثة كوية طبيعية/مادية فالعالم الطبيعي المادي سيبقى كما كان عليه منذ البداية. ولا هو بكارثة بيولوجية، فالإنسان سيبقى حياً كالحوانات مسجماً مع الطبيعة/المادة» أما ما سيختمي، فهو الإنسان بمعناه الشائع؛ والإنسان بمعناه الشائع أمر حصاري تاريخي مُركّب لا يهتم به الماديون الطبيعيون كثيراً.

إن إعلان فوكوياما نهاية التاريخ هو إعلان نهاية الإنسان وانتصار الطبيعة/المادة، أي الموضوع (الإنساني) على الذات (الإنسانية)، ومعناه تحوّل العالم بأسره إلى كيان خاضع للقوانين الواحدة المادية التي تحكمها الحصار الغريبة والتي لا تُفرّق بين الإنسان والأشياء والحيوان والتي تُحوّل العالم بأسره

إلى مادة استعمالية، فنهاية التاريخ هي في واقع الأمر نهاية التاريخ الإنساني وبداية التاريخ الطبيعي.

٢ صموئيل هنتجتون والصدام بين الحضارات

أشار بعض المحللين السياسيين إلى أن أطروحة هنتجتون هي عكس أطروحة هوكوياما، فبينما يعلل الأول تصاعد الصراع بين الحضارات، يعلل الثاني انتهاء الجدل والتدافع والتاريخ. والأمر هو بالفعل كذلك لو قنعنا بالمستوى التحليلي السياسي وبقل الأفكار، أما لو تعمقنا وحاولنا الوصول إلى المستوى المعرفي فإننا سنجد أن الأمر مختلف تماماً

يبدأ هنتجتون بتأكيد أن دور الدولة القومية كفاعل أساسي في الصراعات الدولية قد تراجع (ولم يختف كلياً)، وظهر بدلاً من ذلك الصراع بين الحضارات والثوابت الحضارية وقد شب هذا الصراع نتيجة دخول الحضارات غير العربية كعناصر فاعلة في صياغة التاريخ، فالعرب لم يعد هو القوة الوحيدة في هذه العملية. فالصراع ليس حتمياً وإنما هو نتيجة دخول لاعبين جدد!

واستخدام هنتجتون لكلمة حضارة يعادل تقريباً استخدام كلمة معرفي عندما فلكل حضارة - حسب رؤية هنتجتون - رؤية للكون تدور حول العلاقة بين الإنسان والإله (الفرد والمجتمع - الجزء والكل)، وتؤسس على هذه الرؤية للكون منظومات معرفية وأخلاقية تحدد تراتب المسؤوليات والحقوق (المساواة والسلطة - العرد والأسرة - المواطن والدولة - الصراع والاتساق) هذه الرؤية للكون أمر متجذر في البشر عبر قرون طويلة ولا يمكن أن يُمحى أثرها في سموات قليلة، وما يراه أهل حضارة معينة أمراً أساسياً قد يراه آخرون هامشياً. ويؤكد هنتجتون أن أسس اختلاف الحضارات هو التدرج والبقعة

والحصارة والتقاليد، ولكن أهم العناصر طراً هو الدين، نلاحظ بشكل جاسي أن طريقة هنتجتون في التصنيف ليست جيدة، فهو يورد عناصر متداخلة مثل التقاليد والتاريخ باعتبارها عناصر مستقلة تمام الاستقلال، كما أنه يذكر العناصر بشكل رأسي وكأنها جميعاً متساوية، ولكن يجب أن نذكر أنه يعطي مركزية مسببة للدين فكان هناك صراعاً حصارياً في العالم هو في واقع الأمر صراع ديني. وبعد أن يسلور هنتجتون أطروحته بهذا الشكل، الحصار العربية في مقابل الحصارات غير العربية، يعطي انطباعاً بأن ثمة تنوعاً حصارياً هائلاً في العالم، ومن هنا حديثه عن الحصار العربية الأرثوذكسية مقابل البروتستانتية والكاثوليكية، والحصارة الكونفوشيوسية والحصارة الإسلامية اللتان يرى أنهما يمارسان نوعاً من التعاويضي اكتساب القوة والثروة.

ولكننا لو دققنا النظر لوجدنا أن التعددية التي يطرحها هنتجتون وأمية زائفة إذ تظل الشائبة الصلبة بوجهها، فالعالم ينقسم إلى قسمين اثنين. العرب من ناحية وبقية العالم من ناحية أخرى (أو كما يقولون بالإنجليزية: دا ريسـت آند ذا ريسـت the West and the rest)، ووجدنا أن العالم يأمره يتحرك في واقع الأمر نحو العرب (تماماً مثلما بشر هو كوباما) ومكتشف أن كلمة العرب تعني في واقع الأمر الخدانة، فثمة ترادف بين هاتين الكلمتين عند هنتجتون، وهناك كلمات أخرى مثل السوق الحر والديموقراطية والفردية تؤكد هذا الترادف. أو كما يقول هنتجتون: «إن الحضارة الغربية حديثة وغريبة»، أي إن التحديث هو التعريب، ومن ثم فإن «من يود أن يحدث فليعرّب». وهو يقتبس باستحسان بالع كلمات نايول الكاتب الجايبكي الذي تخصص في تأليه العرب وتخريج العالم الثالث، ومنه وطه الأم، الهد، كما تخصص في الهجوم على الإسلام: «إن الحصار العربية هي الحضارة العالمية التي تناسب كل الناس»، ومعنى ذلك أن الحضارة العربية حالة طبيعية، صفة لصيقة بطبيعة

الإنسان، ومن يحرف عنها فهو إنسان غير طبيعي وشاذ! وهذا يعني أن التاريخ يتبع مساراً واحداً وأن هتنتحتون يؤمن بالموذج أحادي الخط، برغم كل حديثه عن التعددية والصراع

وينصح هذا الإيمان بالموذج أحادي الخط في الأمثلة التي يسوقها في مقاله. فهو يذكر أنه اكتشف، في أثناء مقابلة له مع رئيس جمهورية المكسيك، أن هذا الأخير يود أن يحول بلده من بلد أمريكي لاتيني إلى بلد أمريكي شمالي، أي يحاول أن يجعلها تلحق بركب الحضارة الغربية والطبيعية! ولا يملك هتنتحتون إلا أن يُعبر عن إعجابه العميق بعملية التطبيع هذه، التي ستجعل المكسيك متسقة مع قوانين الطبيعة وأمريكا الشمالية، وتقوم إنغرافها عن الصراط المستقيم. هذا هو الإيمان المستقر. ولكن رئيس جمهورية المكسيك، هذا الذي يعرف أمور السياسة، يحذره من الإفصاح عن هذا الإيمان ويقول: «لا يمكن أن تقول ذلك علناً»، إذ إن السيد الرئيس يعرف أن جماهير الشعب تملك بالخصوصية والأصالة ولا تترك، كما يدرك هو وكما يدرك هتنتحتون بطبيعة الحال، أن الخصوصية رخرة يمكن الاستعلاء عنها، وأن الهوية إضافة لا مبرر لها. ولحل هذه الإشكالية لابد من الحديث عن الخصوصية والأصالة دوماً للرماد في العيون مع الاستمرار في عمليات التحديث والتغريب والتطبيع وهذا ما فعله أوران رئيس جمهورية تركيا، هذا الذي يؤمن بالتحديث كتغريب وتطبيع، ومع هذا أدى فريضة الحج إلى مكة.

هؤلاء هم أبطال هتنتحتون، رجال يؤمنون بأن الحضارة العربية حضارة عالمية تناسب كل الناس في كل زمان ومكان، ولذا يطله الأساسي هو أتاتورك الذي قام بأشمل وأسرع عملية تحديث وتغريب، انطلاقاً من إيمانه بضرورة التخلص من الهوية والخصوصية والماسي، حتى يصل بمحضته إلى الحالة

العربية الطبيعية/المادية الحديثة، وهي حالة - على كل - سيصل إليها المجتمع في نهاية الأمر، شاء أم أبى، من خلال قرائن التقدم التاريخية الطبيعية العلمية الحتمية.

ولكن كل حصار كما يؤكد هنتجتون تستند إلى رؤية ديبية، فما البعد الديني للحضارة الغربية؟. يعلل هنتجتون أن قسيم الحضارة العربية هي الديمقراطية والاقتصاد الحر وفصل الدين عن الدولة والليبرالية والدستورية وحقوق الإنسان. وفي الواقع، فإن ما يود أن يقوله هنتجتون هو أن الأساس الديني الثابت للحضارة الغربية هو فصل الدين عن الدولة، وهو يظهر هنا مرة أخرى عدم مقدرته على التصنيف الدكي والترتيب الدال، ولكن ما يهمنا هنا هو أن المودج الفكري كاس وواضح ولا بد أن إعجابه بآنتاتورك يسع من هذا الإيمان الحار بالعلمانية، وليس من قبيل الصدفة أن يقتبس كلمات المستشرق الأمريكي اليهودي العنصري برنارد لويس حين يتحدث عن نشوب ثورة من حاد ، الحصار غير الفرمية (ضد الشرائع اليهودي/المسيحي وضد الحضارة العلمانية وضد الانتشار العالمي لكليهما)، فالعصر اليهودي/المسيحي ينمي للماضي (بمجرد تراث)، أما الحاضر فهو العلمانية، أما الوعد فهو الانتشار، أي إن ثمة ترادفاً بين العربي والعلماني والإمبريالي التوسعي، يعترض فؤاد عجمي هذا الترادف في مقاله الذي رد به في مجلة الشؤون الخارجية على هنتجتون، فهو يتحدث عن عمليات العلمنة في الهند وتركيا باعتبارها عمليات تعريب وتحديث. والواقع أن مفهوم الدولة الممرقة أو المتفرقة (بالإنجليزية: torn state) الذي يستعمله هنتجتون يفترض هذا الترادف، فهي دولة ممرقة بين الحديث والعربي والعلماني من جهة، وبين تراثها وهويتها وقيمها من جهة أخرى.

ثمة ثنائية حادة واستقطاب متطرف في عالم هنتنغتون بين الأما العربي الحديث العلماني من جهة، والآخر غير العربي وغير الحديث وغير العلماني من جهة أخرى، وهي ثنائية لا بد أن تُمَحَّى، وهذا هو في واقع الأمر صراع الحضارات، أي صراع الحضارة العربية الحديثة العلمانية ضد الحضارات الأخرى. وهي الثنائية الكامنة في عالم ماركوباما وفؤاد عجمي نفسها.

ولكن نقطة الاختلاف الأساسية بين الثلاثة هو اختلاف حول سرعة الوصول، فماركوباما زادت حرارته المشبعية فتعجّل وأعلن أننا قد «وصلنا» و «عدنا» ولذا فهو يعلن نهاية الآخر، وانتصار الذات، ونهاية التاريخ، وبداية المردوس الأرضي، أما فؤاد عجمي فيرى أننا قد بدأنا كلنا بسنحت الخطأ ولكننا لم نصل بعد. أما هنتنغتون فهو أقل تمازلاً من كليهما، فهو يرى أن الطريق إلى النهاية المردوسية الطبيعية في لحظة الوصول ليست بهذه البساطة. وحتى يوضح وجهة نظره، يشير إلى تلك الأيام الجميلة حينما كان الغرب يهيمن على المؤسسات السياسية والأمنية الدولية والاقتصادية ثم تغير الأمر بعد ذلك إذ ظهر لأول مرة بعد إعلان حقوق الإنسان، وهو إعلان علماني تماماً، يستند إلى فكرة القانون الطبيعي، دول لا تؤمن لا بالتراث المسيحي/اليهودي، أي تراث الحضارة العربية، ولا بالقانون الطبيعي، التحديث على الطريقة العربية والعلمانية وقد زادت هذه الدول عنداً وأصبحت الآن في المقدمة. وهذه الدول التي لا تنصوي تحت المنظومة العربية لا تخطئ الخطأ نحو النهاية الموعودة، والاستسلام للآخر لمحو الثنائية، إذ إن بعضها بدأ، على حد قول جورج ويجيل الذي يقتبس هنتنغتون كلماته، تراجع عن عمليات العلمنة والتغريب في العالم وبدأت تقاوم، بل وقد تتحالف بعضها مع بعض ضد المردوس الأرضي ونهاية التاريخ وحالة الطبيعة. ويُعد هذا التراجع هو الحقيقة الاجتماعية الأساسية في الحياة في نهاية القرن العشرين. والدين (كما قال هنتنغتون) هو أساس الهوية

والخصوصية الحضارية التي تتجاوز الحدود القومية وتوحد الحضارات، فالصراع ليس صراعاً بين حضارات، لكلٍّ منها قيمتها وقيمتها، وإنما هو صراع بين مظلومة قيمة عربية علمانية تدور في إطار المرجعية المادية وتستند إلى فكرة القانون الطبيعي (المادي) بكل ما يتضمنه ذلك من إنهاء للتاريخ والإنسان والهوية من جهة، ومن جهة أخرى كل من يقاوم ذلك ولا يوافق عليه ويرى أن الإنسان ليس بمجرد مادة، وهذه هي الصلة الحقيقية بين الإسلام والكنعوشوسية. ولكن هتسحتون موقن تماماً أن ذلك صراع مؤقت، فثمة نقطة أساسية واحدة يتجه نحوها العالم فيتحقق فيها القانون الطبيعي، والعقل الكلي العربي، الطبيعي/المادي الحديث؛ نقطة انتصار الحضارة الغربية الحديثة الطبيعية/المادية العلمانية، نقطة وصلت إليها بعض البلاد بالفعل.

ويقين هتسحتون بشأن الحضارة العربية باعتبارها حالة الطبيعة أمر بشير الخوف. فمن يقاوم حالة الطبيعة لابد من تقويمه بطبيعة الحال ووضع على المسار الطبيعي، فهو المسار الوحيد والصحيح، الأمر الذي يتطلب طبعاً اتحاد بعض الإجراءات الطبيعية غير السارة وطرح بعض الحلول الطبيعية الجذرية النهائية مثل إسقاط الحكومات القومية، التي تمسك بأهداف خصوصية رائفة، ودك العواصم المقاومة، التي تدافع عن قيم لا جدوى لها مثل الكرامة والعرة الوطنية، واستباحة المدن والقرى العاصية التي تقاوم قسائون الطبيعة والتطور العربي^١

التاريخ لا هدف له ولا غاية: ما بعد الحداثة

ما بعد الحداثة هي للرؤية الفلسفية التي أحررت مؤخراً شيوعاً لا نظير له في العالم العربي، وهي رؤية تنطلق من عدة أطروحات فلسفية مثلاًخلة ومُصطلحات صاغية رنانة، تتغير بمعدل مرة كل أسبوع تقريباً، كلها تؤكد

غياب المرجعيات وتآكل الذات وفقدانها لحدودها، وتآكل الموضوع وفقدانه لحدوده، وهيمنة النسبية المعرفية الأخلاقية، ومن ثم استحالة الوصول إلى فكرة الكل، سواء كانت هي فكرة الإله أو الأخلاق المطلقة أو الطبيعة البشرية، أساس الأنطولوجيا العربية، تُعتبر فلسفة ما بعد الحداثة هي قمة الثورة ضد الهيكلية، وهي تُطور للاتجاه الفلسفي العربي المعادي للفلسفة. ولكن هذا يعني في واقع الأمر اختفاء العقل، أي الملكة التي يقوم الإنسان من خلالها بمراكمة المهسي والإبحازات، ويظهر ما سماه أحدهم ذاكرة الكلمات المغطاة، أي معلومات متناثرة لا يربطها رابط وبشأ الإحساس بأننا في الحاضر الأزلي، تعبير مستمر بلا ماضي ولا مستقبل، تجارب دائمة بلا عمق ولا معنى. ويتحول التاريخ إلى مجرد لحظات جامدة، ورسم مسطح لا عمق له، ملفت حول نفسه لا قسّمات له ولا معنى. ويتراعى الحاضر والماضي والمستقبل وتتساوى تماماً مثل تساوي الذات والموضوع والإنسان والأشياء، ولكنه قوّامن دون استمرارية، فثمة انقطاع كامل. ومن هنا، يتحدث أنصار ما بعد الحداثة عن إحلال القصص الصغيرة، أو الحزينة أو الفاتية، محل القصة الكبيرة، أو الفاتية، أو الكلية، أي إن الإنسان غير قادر على الوصول إلى رؤية تاريخية شاملة تصم البشر كافة، ولكنه قادر على غوص تجارب جزئية يمكنه أن يقصّها بدرجات متفاوتة من السجاح والفشل، ولكنها لا ترقى قط إلى مستوى تاريخ عام للبشر، فليست لها أية شرعية خارج نطاق تجربته.

إن ما بعد الحداثة قد لا تطرح نماذج عطلية تطورية أو حلولاً نهائية وقد لا تبشر بالعردوس الأرضي أو باليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، ولكنها هي أيضاً إعلان لنهاية التاريخ ونهاية الإنسان ككائن مركب اجتماعي قادر على الاختيار الأخلاقي الحر ليحل محله إنسان ذو بُعد واحد يدور في إطار المرجعية الكامنة، أو دون أية مرجعيات يمشي مكشفاً إما على ذاته الطبيعية التي لا علاقة

لها بما هو خارجها، فهي مرجعية نفسها، أو على كليات للإنسانية مجردة لا علاقة لها بالإنسان كما نعرفه. وهذا الإنسان لا ذاكرة له فهو يعيش في اللحظة دائماً، في قصته الصغيرى ولذا لخص أحدهم ما بعد الحداثة بأنها سريان نشاط للذاكرة التاريخية، وهي طريقة متصححة متورمة للقول بنهاية التاريخ وبمكنا القول: إنه إذا كان هو كريباما اكتشف بنهاية التاريخ فإن ما بعد الحداثة تقوم بقتله

ما علاقة بنهاية التاريخ وصراع الحضارات وما بعد الحداثة بواقعنا وبالنظام العالمي الجديد؟

ومرة أخرى، كي نجيب عن هذا السؤال لابد من تعريف هذا النظام العالمي الذي يُوصف بأنه جديد. ويمكن القول بأن النظام العالمي الجديد إن هو إلا امتداد للنظام العالمي القديم، وإعادة إنتاج للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية في عصر ما بعد الحداثة. وتذهب الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية إلى أن العالم مادة، وأن هذه المادة مادة استعمالية بالدرجة الأولى، والإنسان، باعتباره جزءاً لا يتجزأ من هذا العالم، هو أيضاً مادة استعمالية، ولذا فهو كائن ذو بُعد واحد، تحركه الدوافع المادية وأهمها الدافع الاقتصادي والدافع الجنسي. ولذا فالمصالح الاقتصادية والبحث عن اللذة، التي لا تتجاوز عالم المادة والحواس الخمس ولا تصل إلى عالم المنطلعات والأسرار والأشواق والتاريخ المركب، هي المحرك الأول والأخير لسلوكه، وهي المرجعية النهائية لوجوده.

والمظومة القيمية العربية منظومة كلية شاملة تسري على الإنسان والطبيعة وعلى كل البشر في الشرق والعرب. فالجميع مادة استعمالية. ومع هذا، يوجد داخل هذا الإطار الكلي الشامل ثنائية الأما والآخر. ولذا، ففي داخل هذه المنظومة التي تنور في إطار المرجعية الواحدية المادية، يجد أن الإنسان العربي مادة مستعملة (يكسر الميم) أكثر منها مادة استعمالية، أما سكان آس

وإفريقية فهم على العكس؛ مادة استعمالية أولاً وأخيراً. ولذا، عثرت هذه الرؤية عن نفسها في النظام الدولي القديم على هيئة خطاب عصري يؤكد على التفاوت بين الأجناس كما يؤكد على عبء الرجل الأبيض ورسالة الحضارة.

وانطلاقاً من ثنائية الأنا والآخر العنصرية الصلبة، كان النظام الإمبريالي القديم يحاول استعباد الشعوب الأخرى فيحاول أن يوقع عمليات التحديث في أي مكان في العالم، ويقمع كل الثورات ليضمن تدفق العمالة والمواد الخام الرخيصة ولبصم وجود مجال حيوي يشكل امتداداً إستراتيجياً واقتصادياً له، حتى يظل العالم العربي، منتجاً ومستهلكاً، أما العالم الثالث فيظل متعلماً بدائياً، ومستهلكاً عاجزاً لبعض بصائع أوربة وأفكارها. وفي إطار هذا ولدت عنصرية التفاوت وأفكار الشعب العصوي وعبء الرجل الأبيض والمجال الحيوي، وهي أفكار تُسبع القداسة على الإنسان العربي وعلى تاريخه وحضارته وتنزع القداسة عن الإنسان غير الأبيض وعن تاريخه بل وتعييهما، إذ يختفي هذا الإنسان كإنسان وينتهي تاريخه، فهو مجرد تاريخ متخلف وانحراف عن النقطة التي يتجه نحوها التاريخ العالمي. وكانت هذه الحلول النهائية يدعها مدع غربي واضح يلك كل من يقف في طريقه دكاً، كما فعل في فلسطين والجزائر وهينام.

هذه رؤية ثنائية حادة تنكر تاريخ الآخر وإنسانيته ولا تقبله إلا كمادة استعمالية. وقد تكررت ممارسات النظام الإمبريالي الدولي القديم بأشكال تتراوح بين درجات مختلفة من الخدعة والتبلور في أنحاء آسيا وإفريقية وأمريكا اللاتينية وكان يمكن للاستعمار أن يستمر على شكله القديم، ولكن حدثت تطورات تاريخية عميقة لا تشكل لحظة إفاقة أخلاقية تاريخية، وإنما تشكل لحظة

إدراك ذكية من جانب الغرب لموازيس القوى. وعسى نلخص أسباب ظهور النظام العالمي الجديد فيما يلي:

١- أدرك الغرب عمق أزمته العسكرية والثقافية والاقتصادية، وأحس بالتفكك الداخلي وبمحزته عن فرض سياساته بالقوة.

٢- أدرك الغرب تراجع المركزية الغربية وظهر مراكز عديدة (غير غربية) تتفاوت قوة وضعفاً

٣- أدرك الغرب استحالة المواجهة العسكرية والثقافية والاقتصادية مع دول العالم الثالث التي أصبحت جماهيرها أكثر صحواً ونخبها أكثر حركية وصقلاً ومهما لقواعد اللعبة الدولية، وبذا أصبحت المواجهة العسكرية مكلفة للغاية إن لم تكن مستحيلة.

٤- أدرك الغرب أن نخلف شعوب آسيا وإفريقية يجعلها غير قادرة على الاستهلاك، ومن ثم لا يمكن استيعابها في حلقة الترشيح للمادية إذ لابد أن تتقدم هذه الشعوب لتصبح شبه متحثة شبه مستهلكة

٥- أدرك الغرب أنه برغم هذه الصعوبة، فثمة عوامل تفكك بدأت تظهر في دول العالم الثالث، فقد ظهرت نخب محبة مستوعبة تماماً في المنظومة القيمة والمعرفية والاستهلاكية الغربية يمكنه أن يتعاون معها ويخندعها، وهي نخب يمكن أن تحقق له من خلال السلام والاستسلام ما فشل في تحقيقه هو من خلال المواجهة والعزو العسكري.

لكل هذا كان لابد أن تظهر رؤية جديدة هي استمرار للرؤية القديمة وتكريس للرؤى القديم ولكن من خلال خطاب جديد يستوعب الإدراك الغربي للتكنفة العالية للمواجهة بل واستحالتها. ومن هنا ظهر ما يمكن تسميته الاستهلاكية العالمية. والرؤية الجديدة مثل القديمة تماماً ترى أن العالم والإنسان

مادة استعمالية وترى ضرورة أن يتحول العالم بأسره إلى مساحة كبيرة لا تسودها إلا قوانين العرض والطلب وتعظيم المنفعة المادية واللذة الجنسية، ولذا فهي تحاول ترشيد العالم بأسره لتحويله إلى مصنع وسوق ومطهي لبني (أو شركة سياحية). ولكن في الوضع القديم كان هذا يتم لصالح الشعوب العربية، والمطلوب أن يستمر ذلك دون حاجة للمواجهة، مع استيعاب الجميع في حلقة الترشيح المادية الشاملة.

لتحقيق هذا قرر العرب اللجوء للإغراء والإغواء بدلاً من القمع والقسر، والاستفادة من التمكنك لصرب التماسك، أي إن التفكير والالتفاف أحدى وأرخض من التدمير والمواجهة، وبهذا يمسك للغرب حل إشكالية عجزه عن المواجهة ويأن يتخلى عن مركزته الواضحة وهيمنة المعلنة ليحل محلها هيمنة بسوية كامنة.

وآليات الإغواء عديدة من بينها إيهام الآخر، أي أعضاء النخب المحلية الحاكمة التي تم تغريبها، بأنها شريكة مع الاستعمار الغربي في عمليات الاستثمار، بل وشريك (صغير) في عمليات نهب الشعوب ويستفيد منها. ويؤكد هذا عملية إفساد ورشوة لأعضاء هذه النخب. بل إنه يتم إغواء الشعب نفسه إما عن طريق وسائل الإعلام ((العالمية)) وبيع أحلام الاستهلاك الوردية الفردوسية، أو عن طريق النخب المحلية. وتُصعد في الوقت نفسه عمليات فتح الحدود وتفكيك الدولة القومية، باعتباره إطاراً لتجميع القوى الشعبية المختلفة ضد الإمبريالية أو ضد الهيمنة الغربية، وذلك عن طريق المنظمات الدولية والـ NGO (المنظمات غير الحكومية) وإثارة الأقليات وإثارة مشاكل الحدود... إلخ، وتفكيك الأسرة باعتبارها الملجأ الأساسي والأخير للإنسان والحيز الذي يحقق للمجتمع داخله استمرارية الهوية والمنظومة القيمية،

وتتكفل جماعات التمرکز حول الأنثى فيمينزم Feminism وجماعات الدفاع عن الإباحية باعتباره شكلاً من أشكال الإبداع، لهذا الجانب من عملية التفكير.

وأخيراً يُطلق هذا النظام سحابة كثيفة من الدياجات والأكاديبي عن اختفاء الأهداف الاستغلالية القديمة والإيمان بالديموقراطية والعدالة. ويُسقط الحديث عن التفاوت وعيب الرجل الأبيض ليكون هناك حديث عن المساواة، التي هي في واقع الأمر تسوية. ويؤكد هذا النظام أن التحالفات السياسية في الوقت الحاضر لا تستند إلى الأيديولوجيا والإيمان بالخصوصيات القومية أو الدينية وإنما إلى التكنولوجيا والمصالح الاقتصادية العامة، والصراع لا يتم بسبب لبادئ وإنما يتم بسبب المصالح والبحث عن اللذة. وثمة تلاق بين الأمن القومي والمصلحة الاقتصادية، وبالتالي يمكن حصر الخلافات بين الدول وتحديدتها والتعامل معها بشكل رشيد، فالمصالح، على عكس المبادئ، يمكن حسابها، ويمكن إخضاعها لعمليات حسابية رياضية دقيقة. والشيء نفسه يُقال عن الخلافات داخل المجتمع الواحد، فبالإمكان حسمها من خلال العملية الديمقراطية، أو ما يُسمى أخلاقيات الإجراءات، أي الاتفاق على قوانين اللعبة وإجراءاتها دون الانشغال بالمآهية أو بالأهداف.

والخطر الذي يتهدد الأمن القومي - حسب دياجات النظام العالمي الجديد - لا يأتي من الخارج وإنما من الداخل، من قوى تقف ضد الديمقراطية وصعد تأسيس المجتمع على أسس اقتصادية وعلى أسس التكيف مع النظام الدولي. هذه القوى هي التي تبحر الداخل القومي إلى صراع مع الخارج الدولي بدعوى الدفاع عن الكرامة أو الاستقلالية أو الشخصية القومية أو الرعية في التنمية المستقلة أو الخصوصية والأصالة متجاهلة القوانين الطبيعية العامة. وثمة افتراض كامن بأن المجتمع الأمريكي، الذي يفترض أن الدافع الأساسي في سلوك البشر هو الدافع الاقتصادي والذي حقق أعلى مستويات الإنتاجية والاستهلاك والمتعة لأعضائه، لابد أن يصبح القنوة والمثل الأعلى.

ولكن كل هذه الآليات والأهداف نصب في هدف واحد أو حل نهائي واحد هو ضرورة ضرب الخصوصية القومية والمرجعيات الأخلاقية حتى يعقد الجميع أية خصوصية وأية منظومة قيمة ليصبحوا آلة إنتاجية استهلاكية، لا تكف عن الإنتاج والاستهلاك دون أية تساؤلات، ومن هنا تظهر نهاية التاريخ كمفهوم أساسي، فالنظام العالمي الجديد لا يشير إلا للحظة الراهنة وحسب، ويتحدث عن المستقبل، ولا يتحدث قط عن الماضي، فهو نظام يدّعي أنه هو نفسه لا ماضي له، وأن كل البشر لا ماضي لهم، وإن كان لهم ماضٍ فهو ليس مهماً فكل شيء جديد طازح داخل هذا الإطار، يصبح الإنسان إنساناً طبيعياً أحادي البعد لا عمق له ولا ذاكرة ولا قيم، يبدأ الإنسان دائماً في نقطة الصفر وينتهي فيها، يعيش في عالم بلا دس ولا خطيئة ولا حياة، عالم معسول في الرشد المادي والإجرائي، كل ما فيه يتحرك بشكل هندسي متناسق، معقم من التدافع والجدل.

وللاحظ أن ما تَساقط هنا ليست خصوصية قومية بعينها وإنما مفهوم الخصوصية نفسه، وليس تاريخاً بعينه وإنما فكره التاريخ نفسها، وليس هوية بعينها وإنما كل الهويات، وليس منظومة قيمة بعينها وإنما فكرة القيمة نفسها، وليس نوعاً بشرياً بعينه وإنما فكرة الإنسان المطلق نفسها، الإنسان ككيان مركب لا يمكن رده إلى ما هو أدنى منه. لقد اختفت المرجعية، أية مرجعية، وظهر عالم لا خصوصيات فيه ولا مركز له. هذا العالم الذي لا مركز له، يسير فيه بشر لا مركز لهم ولا هدف، لا يمكنهم التواصل أو الانتماء لوطن أو أسرة، كل فرد جزيرة منعزلة أو قصة صغيرة، فيظهر إنسان استهلاكي أحادي البعد يُحدد أهدافه كل يوم، ويُغيّر قيمه بعد إشعار قصير يأتيه من الإعلانات والإعلام، إنسان عالم الاستهلاكية العالمية الذي ينتج بكفاءة ويستهلك بكفاءة ويُعطَّم لدته بكفاءة حسب ما يأتيه من إشارات وأنماط! هذا هو الحل النهائي في

عصر التسوية الذي حل محل الحل النهائي لعصر التفاوت، فبدلاً من الإهانة من الخارج، يظهر التفكيك من الداخل.

ومن هنا نرى أن ما بعد الحداثة هي في واقع الأمر الإطار المعرفي الكامن للنظام العالمي الجديد، فهي رؤية تنكر المركز والمرجعية، وترفض أن تعطي للتاريخ أي معنى وللإنسان أية قيمة أو مركزية أو إطلاق، وتُسقط كسل الأيديولوجيات (عصر ما بعد الأيديولوجيات)، وتنكر التاريخ (عصر نهاية التاريخ)، وتنكر الإنسان (عصر ما بعد الإنسان) فالعالم حسب هذه الرؤية يقتصر على المركز، فكل الأمور مادية، وكل الأمور متساوية، وكل الأمور نسبية، فهو عالم في حالة سيولة كاملة (تماماً مثل الخاص *textuality* حين يحلث نص إلى نص قبله ونص بعده، فيختفي المعنى وتختفي الحدود والهوية والمسؤولية). وكما يقول فريدريك جيمسون، الناقد الأمريكي الماركسي: إن روح ما بعد الحداثة تعبر عن روح رأسمالية عصر الشركات متعددة القوميات حيث قام رأس المال، هذا الشيء المنحرد المتحرك الذي لا يكثر بالحدود أو الرمال أو المكان، بإلغاء كل الخصوصيات، كما ألغى الذات المتمازجة التي يمس بها التاريخ والعمق والذاتية، وحلت القيمة التبادلية العامة محل القيمة الأصلية للأشياء.

وعن قبل بتحليل جيمسون لمكر ما بعد الحداثة وإن كنا نستبدل بكلمة رأسمالية عبارة علمانية شاملة. والحديث عن القيمة التبادلية العامة التي تلغي الخصوصيات هو، في واقع الأمر، ليس حديثاً عن رأس المال باعتباره شأناً اقتصادياً وإنما عن رأس المال باعتباره آلية ذات بُعد معرفي تؤدي إلى تفكيك وهدم كل ما هو فريد وخاص وعميق ومقتس ومحمل للأسرار، ومن ثم فهي آلية معادية للإنسان لأنها معادية لكل من التاريخ والحصارة، إذ إن التاريخ والحصارة - كما أسلفنا - هما مصدر التمرد الإنساني. ورأس المال هنا هو آلية

دفع الإنسان من عالم الحصار والتاريخ المركب إلى عالم الطبيعة الأحادي البسيط، هو آلية سيادة القانون الطبيعي المادي الواحدي، فهو أهم آليات رفع القداسة عن الإنسان. وهو ليس الآلية الوحيدة، إذ توجد آليات أخرى اعتقد أن من أهمها، في عصر ما بعد الحداثة، الإباحية وصناعة اللذة الممثلة في هوليوود وأفلامها.

ويمكننا الآن أن نعود مرة أخرى إلى موضوع إلقاء التاريخ والعناء الإنسان، الموضوعان الأساسيان في كتابات فوكوياما وهنتنغتون وكتاب ما بعد الحداثة. فمع وصول التاريخ إلى نهايته، ينتهي الصراع وتختفي كل المنحنيات وتبسط كل الشرعات، ويظهر بشر ذوو بُعد واحد وتختفي الذاتية والعمق والحضارة والإنسان، عالم موت الإنسان بعد أن مات الإله وهكذا، وبرغم اختلاف المنطلقات، تعمق النتائج. والنظام العالمي الجديد، بهذا المعنى، نظام معاد للإنسان ومعاد للتاريخ، وهو عداء نابع من العداء الذي يحس به ذوو الاتجاه الطبيعي المادي نحو كل الطواهر المركبة بكل ما تحوي من قداسة أو أسرار، وهو أيضاً نابع من رغبتهم العارمة في سرية الإنسان بما حوله، حتى يدوب في الطبيعة/المادة ويختفي ككيان مركب مستقل. ولابد من التصدي لهذه النزعات المعادية للإنسان وللتاريخ ولا يمكن أن يتم هذا إلا على طريق اجتihad صد عمليات الترشيد المادي والمكدلة والكوكلية Macdonaldization and Cocacolization. والجهاد هنا هو الجهاد الأعظم، أي بمواجهة النفس، أي إن يكشف الإنسان ما بداخله من أسرار فيدرك أنه ليس بمادة ميتة صماء، وأنه ليس بمجرد مجموعة من المصالح الاقتصادية والدوافع العنصرية، وأنه بوسع، لو شاء، أن يُعرف مصالحه بطريقة لا تتعارض بالضرورة مع خصوصيته القومية ومفهوماته القيمة. ويمكننا داخل هذا الإطار أن نعتقد تحالفاً يضم العمانيين والإيمانيين لتصدى لهذه الآلة المهلكة التي تمسك بتلابيب العالم، ونصعد من

أحلام البشر الاستهلاكية، ونشر بمسئول معيشي يتناقض مع حدود الطبيعة ذاتها وتوازنها، بل ومع حدود الإنسان وتوازنه مع نفسه. إن مستوى المعيشة الذي تحققه الحضارة العربية للإنسان العربي لم يتم إلا من خلال التجربة الإمبريالية ومن خلال المواد الطبيعية والعمالة البشرية الرخيصة وذلك في لحظة تاريخية نادرة تسيّد فيها العرب على العالم ولا يمكن لها أن تتكرر، ولا يرجو لها أن تتكرر، للحضارة العربية أو لغيرها من الحضارات، فالأزمة البيئية الكونية تحقّق بالجميع. إن هذه الحضارة العربية تشيخ صورة للإنسان باعتباره كائناً طبيعياً جسمانياً وتشجع نمطاً استهلاكياً لا أساس له في الواقع المادي أو التاريخي. ولذا فالصور التي تشيعها هي أكبر دعوة للإرهاب، فمن يبيع صورة مستحيلة يدعو بشكل صريح للصراع والتقاتل والإرهاب

والإسلام كرؤية للكون يرفض هذه الرؤية المادية البروميشية العاوسية، فهو يدعو للتوازن بين الإنسان والكون، وينمي في الإنسان إحساسه بداته الإنسانية ومغزوماته الأخلاقية التي تخلق مسافة بينه وبين الطبيعة والمادة وتروده برؤية تمكّنه من رفض هذه الاستهلاكية السافهة السرسة. ولا تزال الشعوب الفقيرة في عالم الإسلام يجاهد هذا النظام العالمي الجديد والقديم

وهذا هو سرّ عناء هذا النظام للإسلام، فلو أن الإسلام يدور حول بعض الشعائر ويركز جل اهتمامه على عتات الإناث (كما يدعي البعض) لقام النظام العالمي الجديد بتشجيعه وتمويله. والعالم العربي على أتم استعداد للتصالح والتعاون مع حكومات شمولية قاتلة ترفع لواء الشريعة الإسلامية علانية ولكنها تتبى، بشكل واع أو غير واع، رؤية للإنسان باعتباره كائناً اقتصادياً جسمانياً وللعالم باعتباره عابة داروينية مادية. ولكن النظام العالمي الجديد يعلم تمام العلم أن ثمة رؤية إسلامية إنسانية شاملة، أساسها الإيمان بالعدل، وأن هناك خطاباً إسلامياً جديداً مركباً إلى أقصى حد يؤكد ضرورة المساواة بين الرجل والمرأة

وبين أعضاء الأقلية والأقلية، ويطرح رؤية مركبة للعدل الاجتماعي والعلاقات الدولية، ويجند جماهيره ضد الاستهلاكية اللعينة.

يقول سيرج لانتوش في كتابه (تعريب العالم): إن العرب لم يُعد بقعة جغرافية ولا حتى لحظة تاريخية وإنما أصبح كالألة التي تدور وتلوس الجميع بما في ذلك صاحبها وأقائمين عليها. والجهد الأعظم هو محاولة الخروج من القمص الحديدية ومن هيمنة الآلة البسيطة التي تشبه في دورانها ورتابتها حالة الطبيعة، إلى عالم مركب ملهش، يقف فيه الإنسان كائناً بيلاً كريماً، متعبد الأبعاد، يحمل عبء وعيه التاريخي ومنظوماته الأخلاقية والمعرفية.

الفصل السابع

العنصرية الغربية

في عصر ما بعد الحداثة

لاحظنا في فصل سابق أن العقل المادي والعلم قادران على رصد أمرين اثنين: الاختلافات للمادية بين البشر، وكذلك القانون المادي العام الذي يسري عليهما. ونتج عن هذا رؤيتان للبشر: الأولى رؤية ترى البشر باعتبارهم أعراقاً وأجناساً مختلفة لا يربط بينها رابط. وقد ظهر من هذا التصور عنصرية عصر التحديث والتفاوت، حيث يتم الإصرار على أن البشر مختلفون بشكل جوهري، وأن بعضهم قوي متفوق والبعض الآخر ضعيف متخلف. وباسم هذا التفاوت يصبح من حق القوي المتفوق أن يبيد أو يوظف الضعيف المتخلف.

ولكن هناك شكلاً جديداً من العنصرية، وهي عنصرية التسوية. وتصدر عنصرية التسوية عن أن ثمة قانوناً عاماً يسري على كل للبشر، فهم من ثم متساوون، ولكن هذا القانون نفسه يسري أيضاً على الحيوانات والكائنات الطبيعية، ومن ثم فإن المساواة بين البشر تتصاعد لتصل إلى التسوية بين كل الكائنات في جميع الوجوه فتسقط الإنسانية المشتركة، وهذا هو العنصر المشترك بين العنصريتين - إنه هجوم على الطبيعة البشرية وعلى إنسانيتنا المشتركة.

فلنصبح إما أعرافاً مختلفة لا يربطها رابط، أو نصبح مادة طبيعية عامة لا تتميز بآية خصائص إنسانية تفصلها عن الكائنات الأخرى.

العنصرية الغربية في عصر التحديث (عنصرية التفاوت)

عنصرية التفاوت هي الإيمان بوجود تمايز ثقافي بين الأجناس، وبأن هذا التمايز له أسس مادي (بيولوجي - بيئي - وراثي)، ثم الانتصار للجنس الذي ينتمي إليه الفرد أو المجتمع باعتباره جنساً متفوقاً، وهو ما يمنح عضو هذا الجنس المتموق حقوقاً ومزايا ومكانة لا تُمنح لأعضاء الأجناس الأخرى.

ويمكن تلخيص الأفكار الأساسية للفكر العنصري الغربي في عصر التحديث والإمبريالية فيما يلي:

١- الحضارات غير العربية أدنى بكثير من الحضارة العربية على المستويات السياسية والاجتماعية والأخلاقية.

٢- الشعوب غير الغربية تختلف عرقياً عن الشعوب العربية، وهذا الاختلاف وراثي.

٣- ولأن الحضارة والعرق هما شيء واحد، فإن التخلف الحضاري أمر وراثي وبالتالي حتمي.

والعنصرية في تصورنا هي تجلٍ للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية ويمكن القول: إن عنصرية عصر التحديث تبدأ مع الفكر الإنساني (الهيوماني) الغربي ذاته، فهذا الفكر الذي يلدور في إطار المرجعية الكامنة جعل الإنسان موضع الكمون ووضعه في مركز الكون دون استخلاف من الإله. ولكن هذه الإنسانية انحدرت بسبب إطارها الكموني الطبيعي/المادي إلى إمبريالية، فبدلاً من أن يصع الإنسان العربي الجنس البشري في مركز الكون وضع الجنس الأبيض في هذا

المركز ووضع بقية البشر مع الطبيعة/المادة في الهامش؛ وبدلاً من أن يكون الهدف من الوجود في الكون هو تحقيق مصلحة الإنسان، أصبح الهدف هو تحقيق مصلحة الإنسان الأبيض؛ وبدلاً من الإيمان بأسبقية الإنسان على الطبيعة أصبحت المسألة هي أسبقية الإنسان الأبيض على الطبيعة وبقيّة البشر. ولذا، كانت عملية الغزو الاستعماري هي عملية غزو وحوسلة للطبيعة المادية وللمادة البشرية الموجودة عليها، أي لبقيّة شعوب العالم.

وقد دعم الإنسان الغربي دعوى المركزية لنفسه بمجموعة من النظريات الخاصة بعالم الأخلاق والهوية والحضارة تدور في إطار المرجعية المادية الكامنة وتؤكد تفوقه، وهذه النظريات هي ما يطلق عليه النظرية العنصرية التي شكّلت إطاراً شاملاً لرؤية الذات والحضارة والسلوك. ولعل ظهور الفكر العنصري كان أمراً حتمياً بعد تراجع الرؤية الدينية في الغرب وتصاعد معدلات العنصرية والواحدية وغياب أي مرجعية نهائية متجاوزة، فهي عالم الحلولية المرجعية الكامنة لا بد من البحث عن نقطة مرجعية في المادة ذاتها لتفسير كل شيء، ولا بد من البحث عن مطلق علماني. وقد وجدت الحضارة الغربية العلمانية ضالتها في كل من العرق والنظرية العنصرية.

والنظرية العنصرية هي محاولة علمانية مادية لتحديد من هو الإنسان، حسب مقاييس مادية واحدة ملموسة، دونما حاجة إلى أي مقولات غير مادية، فهي نظرية تنكر وجود روح معارضة للنفس، وتفترض وحدة الروح والجسد ويتصور أصحاب هذه المقاييس أنها علمية ذات مقبرة تفسيرية لكل الطواهر. فالأمة، على سبيل المثال، ليست جماعة من الناس تؤمن بدين أو بمطروسة قيمية معينة متجاوزة لها يمكن الاحتكام إليها، وإنما هي مجموعة من البشر تتسم ببعض السمات الإثنية أو المادية الكامنة فيها - ومعنى هنا أن تعريف الذات أصبح يستند إلى مجموعة من المقولات المادية، ومن هنا ظهور أفكار مثل الدم

والترية باعتبارهما الأسس المادية التي تستند لها الأمة. بل إن مفاهيم القومية العنصرية كلها تدور في مثل هذا الإطار المادي (وقد وصل البعض إلى حد التحليل أن نمة عصابات وعنداً داخل كل شعب هي المسؤولة عن عبقريته، ولذا لا يمكن لأحد تعلمها). وقد استندت النظرية العنصرية في يسادئ الأمر إلى مفهوم العرق بالمعنى الضيق للكلمة، والعرق هو إحدى التوزيعات على استعارة الجسد، المعردة الأساسية في المنظومات الخطولية الواحدية، وهو يشعل المكاة نفسها التي يشعلها الإله في المنظومات التوحيدية ويؤدي الوظيفة نفسها. والعرق، عادةً، مسألة وراثية بيولوجية كامنة في الإنسان ذاته، ولذا فقد اتجهت الدراسات العرقية إلى التركيز على حجم جمجمة الإنسان ولون عيونه وشعره وطوله وقوته العضلية، أي إنه تم الطر للإسان باعتباره مادة محضة، يتم بصفتها المادة وحسب، ويُقيم بطريقه مادية محضة، فهو يحوي داخله من العناصر البيولوجية للمادية ما يكفي لتفسيره

وقد ذكرت دائرة المعارف البريطانية عبارة مجموعة عرقية ووصفتها بأنها جماعة من البشر لها صفات بيولوجية محددة أو سمات ثقافية وقومية محددة أو مجموعة من كل هذه الأشياء. ويلاحظ أن المجال الدلالي اتسع هنا من عرق إلى شعب إلى هوروث ثقافي، أي إن نمة ترادفاً بين العرق والإثنية. كما أن التعرق العرقي لا يعبر عن نفسه في خصائص بيولوجية وحسب، وإنما في أشكال إثنية وحصارية مختلفة. ومن ثم، فإن التعرق الحضاري والإنسي والقوة العقلية والقدرة على غزو الآخر وصحته هو مجرد توزيعات على العرق أو تحليلات له. وهي كلها، على أية حال، إنجازات مادية تبدى في عالم المادة المحسوس. وقد تبدت هذه الأفكار نفسها في فكرة القومية العنصرية، وتشكل إطار العكر القومي العلماني بشكل عام.

وقد ظهرت نظريات سياسية عديدة تختلف في درجة عنصريتها، فمها من يرى ((المتخلفين)) على أنهم أقرب إلى الحيوان منهم إلى البشر وبالتالي يجب إبادتهم، ومها من اتخذ موقفاً أكثر رقة ونظر للمتخلفين باعتبارهم يحتاجون إلى رعاية خاصة، ولا بد أن يؤخذ بأيديهم وأن يوضعوا تحت الوصاية، وكأنهم أطفال أو عناصر في الطبيعة يمكن توظيفها وبعض النظر عن مدى قسوة أو رقة النظرية، نجد أن الافتراض الأساسي هو افتراض التخلف الدائم لبعض الأجناس والتعوق الدائم للبعض الآخر، وهذا التفاوت من المنظور المصري العربي تفاوت حصاري يستند إلى تفاوت عرقي، وهو تفاوت يمكن دراسته من خلال المناهج العلمية المادية على حد رعم الماديين بالنظرية العنصرية

والنظرية العنصرية العربية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتصاعد معدلات التوسع الإمبريالي المرتبط بدوره بتصاعد معدلات العلمنة في الداخل الأوربي. ولقد أشار كاتب مدخل (العلاقات بين الأجناس) في دائرة المعارف الدورية للعلوم الاجتماعية إلى أنه يمكن القول بأن عهد العلاقات بين الأجناس قد بدأ مع التوسع الذي حققته القوى الأوربية الكبرى فيما وراء البحار ابتداءً من القرن الخامس عشر فصاعداً. لكن هذا الاحتكاك الأولي بين الأجناس لم يتم في إطار التعوق التكنولوجي الأوربي. فالمعول في الهند، والعثمانيون في البحر الأبيض المتوسط، كانوا لا يزالون في قوة أي دولة أوربية أخرى، وكان في مقدورهم صد أي هجمات أوربية. وكان في مقدور الصينيين واليابانيين حتى القرن التاسع عشر أن يفرضوا شروطهم على الأوربيين الذي يودون دخول بلادهم والانحياز معهم. بل إن إمبريقية ذاتها كان فيها دون قدرة على صد الهجمات العسكرية الغربية. الاستثناء الوحيد لهذه القاعدة كان الأمريكتين، ذلك لأن سكان شعوب هاتين القارتين الأصليين كانوا قد انقطعوا عن التطورات التكنولوجية التي حدثت في القارات الأخرى، ولذا كان من السهل على الإنسان الأبيض

المسحح أن يشيئ إمبراطوريات غربية هناك، وبالتالي فقد ظهرت في إسبانيا (في القرن السادس عشر) أولى النظريات العنصرية.

وفي منتصف القرن الثامن عشر، تغير الوضع بسبب جهود الدول العلمانية القومية في العرب التي رشدت الداحس الأوربي وحقت تقدماً تكنولوجياً ضخماً، وانلغت بحوشها إلى أرجاء العالم، وكسبت معظم المعارك العسكرية. وهاء بدأ الأوريون يتركون تفوقهم المادي، ويسما كانت أحاسيس التفوق في الماضي تستند إلى الادعاءات الدينية أو الفكرية التي يطلقها الإنسان عن نفسه، وهي إدعاءات فكرية ذاتية واهية، بدأت أوربة بعد الثورة الصناعية ترى أن تفوقها يستند إلى حقائق مادية مثل الآلات والمدافع. وقد طل هذا الإحساس يتزايد حتى بداية القرن العشرين حين أصبح العرب يرى تفوقه باعتباره حقيقة مادية علمية تساندتها نظريات أخلاقية عرقية، مثل نظرية داروين، ترى أن القيمة الأساسية هي قيمة البقاء وأن الآلية الأساسية لهذا البقاء هي الصراع المسلح، كما تدعمها أبحاث «علمية» أخرى ربطت بين الانتحاء العرقي والمضارة. وقد يش كاتب مدمل المصرية في دائرة المعارف البريطانية أنه ليس من المصادفة أن العنصرية اردهرت في وقت حدوث الموجة الثانية الكبيرة من التوسع الاستعماري الأوربي والرحف على إفريقيا (حوالي عام ١٨٧٠م) وهو وقت ظهور الصهيونية وبداية الاستيطان الصهيوني في فلسطين.

وقد يش المفكر النازي ألفريد روبرج - أثناء محاكمته في نورمبرج - أن العنصرية جزء أصيل من الحضارة الغربية الحديثة، وأكد لقضاته أن هناك علاقة عضوية بين العنصرية والاستعمار. وقد أشار إلى أنه عشر على لعظة سوبرمان في كتاب عن حياة اللورد كتشتر، وهو الرجل الذي قهر العالم، كما أكد أنه صادف عبارة العنصر السيد في مؤامرات عالم الأجناس الأمريكي ماديسون جرانت والعلامة الفرنسي جورج دي لا بوج. وأضاف قائلاً: «إن هذا السوع

من الأنثروبولوجيا العنصرية ليس سوى اكتشاف بيولوجي جاء في ختام الأبحاث التي دامت ٤٠٠ عام، أي منذ عصر النهضة في العرب وبداية مشروع التحديث، ومعنى هذا أن العنصرية ليست مرتبطة بالاستعمار وإنما بالرؤية المعرفية العلمانية والإمبريالية ومشروع الإنسان الغربي التحديثي. ولقد كان روبرج محقاً في أقواله، وقد أشرنا من قبل إلى المركزية التي منحها الإنسان الغربي لنفسه منذ عصر نهضته باعتباره كائناً مادياً متوقفاً على الآخرين، وكيف تصاعد هذا الاتجاه حتى وصل الذروة في القرن التاسع عشر حين أصبحت النظرية العنصرية أحد الأطر المرجعية الأساسية للإنسان الغربي وظهر علماء مثل جورج دي لا بوج، الذي أشار إليه روبرج، الذي انطلق من نظرية المجتمع ككيان عصوي، وأكد أن الجنس الإنساني لا يختلف عن الجنس الحيواني، أي إن كليهما ينتمي إلى عالم الطبيعة. ولذا دعا إلى أخلاقيات جديدة مبنية على الانتخاب الطبيعي وعلى الصراع الدائم والبقاء للأصلح بدلاً من الأخلاق المسيحية وانطلاقاً من كل هذه المفاهيم المحورية في الحضارة العلمانية، فهذه هي فلسفة داروين ونيتشه ووليام جيمس، طرح دي لا بوج تصوره لتعوق الجنس الآري باعتباره الجنس الأرقى الأقدر على الصراع والبقاء ودهج الآخرين. ولم يكن دي لا بوج وحده صالماً في ترويج مثل هذه الأفكار، إذ كان يشاركه فيها جويسر وهيوليت تين وجوستاف لوبون وإدموند درومون. وقد روج لهذه الأفكار (في ألمانيا) أوتو أمون وأرنست هابكل وأوتو فيسبجر (المفكر الألماني اليهودي الذي تأثر به هتلر) وهوستون تشامبرلين (الإنجليزي الأصل). أما في إنجلترا، فقد كان هناك و. ف. إدواردز، والمفكر الإنجليزي توماس آرمولد (والد الشاعر والمفكر المشهور ماثيو آرمولد)، وجيمس هنت مؤسس جمعية لندن الأنثروبولوجية الذي ذهب إلى أن الطريقة الوحيدة لجعل علم الأنثروبولوجيا أكثر حيادية هو تحريره من القيم الأخلاقية الإنسانية (مثل: نظرية الحقوق الداعية إلى تساوي البشر). وكان من أهم المفكرين

روبرت نوكنس الذي أثرت أفكاره في داروين صاحب نظرية التطور التي كان من اليسير على دعاة العصرية أن يتسوا منطورها اللا أخلاقي، كما فعل بيتشه، وأن يتقلوا مفاهيمها من عالم الحيوان إلى عالم الإنسان وأن يطبقوها على شعوب الأرض لتبرير الغزو والإبادة. ولم تكن هذه كتابات شخصيات هامشية بل كانت شخصيات أساسية في تاريخ الحضارة الغربية. وقد تُرجمت أعمال جوستاف لوبون إلى معظم اللغات كما أن أكثر الكتب شيوعاً في فرنسا في القرن التاسع عشر كان هو كتاب دورمود (فرنسا اليهودية)، وفي نهاية القرن اكتسح داروين وبيتشه الجميع.

وأصبح الإنسان الغربي يتحرك في إطار شعارات عرقية/حضارية صريحة مثل عبء الرجل الأبيض (في إنجلترا) والمهمة الحضارية (في فرنسا) والقتل المحموم (في الولايات المتحدة) وتفوق الذات العضوية القومية (في كل مكان في العالم العربي).

وقد كانت النارية من أكثر الأيديولوجيات العنصرية تطرفاً في تطبيق النظرية العصرية على الذات (الألمان) والآخر وعمركت الجيوش النارية في إطار أطروحات مادية تدعي أنها علمية تماماً، فقامت بتقسيم العالم بأسره إلى الجنس الآري والأجناس الأخرى، وقد أصبحت هذه الأجناس شأناً للمصادر الطبيعية مادة لا قلابة لها، شيئاً مباحاً يمكن توطيعه لصالح الجنس الأرقى وكان الإنسان البوردي، وحش بيتشه الأشقر، هو أرقى البشر. في هذا الإطار، أصبح الآخر إما مادة تُوظف، أو مادة غير نافعة. فصُنف اليهود (العنصر وبعض السلاف والمعوقين) وغيرهم على أنهم غير نافعين وتم فرهم ما يبدت العناصر التي لا يمكن إصلاحها، وتسخيرها، وتم توظيف الباقي وكانت القوات الألمانية تتحرك ومعها مقاييس صارمة لقياس درجة الآرية والنوردية. ولأن اللولة النارية كانت تعاني من نقص في المادة البشرية، فإنه تم قبول بعض

عناصر من الجنس السلافي ممن يتسمون بما لا يقل عن ٨٠٪ من الصفات الآرية العضوية (مثل الشعر الأشقر والعيون الخضراء وطول القامة)، فكانت تقام لهم برامج للألمة الكاملة وكانوا يُلحقون باجيش النازية. ويظهر تمسك النازيين بالقيم المادية العلمية في علاقتهم باليهود القرائين في شبه جزيرة القرم، إذ إنه تقرر إبادتهم ولكن مدوي يهود القرم يسوا للقيادة النازية المحلية أنهم ليسوا يهوداً حاخاميين وإنما قراؤون، ولذا فهم لا يعانون من العقوبة اليهودية الطفيلية ولا يتمون لليهود عرقياً. فأرجى قرار الإبادة، وقامت السلطات النازية بإجراء البحوث العلمية اللازمة. وحينما ثبت صدق قول يهود شبه جزيرة القرم (القراؤون) تم تجميعهم في القوات النازية بدلاً من إبادتهم.

العنصرية الغربية في عصر ما بعد الحداثة (عنصرية التسوية)

عنصرية التسوية هي عنصرية تساوي بين البشر والكائنات الأخرى. والعنصرية الغربية شامها شأن الطواهر العلمانية ثمر مرحلتين: مرحلة التحديث (التكشف والثانية الصلبة)، ومرحلة ما بعد الحداثة والاستهلاك والنظام العالمي الجديد والسيولة الشاملة. ويدور أن العنصرية الغربية بدأت تدخل مرحلة ما بعد الحداثة والسيولة الشاملة، فهي لا ترفض التفاوت بين البشر وحسب، وإنما ترفض التفاوت بين البشر والكائنات الحية الأخرى، أي إنها ترفض الطبيعة البشرية كمرجعية نهائية وكمرکز ثابت وتقبل الطبيعة/ المادة وحسب كمقياس وحيد؛ فالإنسان، في هذا الإطار، سقمه مادي ودواعيه مادية وأهدافه مادية، وما عدا ذلك فمجرد أوهام وأصعاث أحلام، أي إن العنصرية الجديدة ليست معادية لجماعة إنسانية بعينها لحساب جماعة أخرى، وإنما هي عنصرية موجهة ضد العصر الإنساني نفسه، وضد طاهرة الإنسان ذاته ككائن متميز، وضد مفهوم الطبيعة البشرية والمعايير البشرية والمرجعية الإنسانية والجوهر الإنساني كشيء متميز في عالم الطبيعة.

هذه العنصرية الجديدة تأخذ شكل دعوة مساواة وتسامح وتعددية، وتستخدم مفردات الخطاب التقليدي المعادي للتفاوت بين البشر، ولكن داخل منظومة معرفية مختلفة تماماً، فهي لا تهاجم التفاوت بين الإنسان وأخيه الإنسان وحسب وإنما تهاجم التفاوت بين الإنسان من جهة و«أخيه» الحيوان والنبات من جهة أخرى، أي إنها محاولة لتسوية الإنسان بالكائنات الطبيعية (ومن هنا تسميتها لها بـ «عنصرية التسوية»). وهي تسوية مفهومة تماماً في إطار أن الإنسان هو مجرد إنسان طبيعي (اقتصادي أو جسماني) يرد بأكمله إلى قوانين المادة والحركة، فمساواة أو رفض التفاوت (ها) هو في واقع الأمر شكل من أشكال العداء للإنسان (بالإنجليزية: الأنتي هيومانيزم anti-humanism). وقد يعني التسامح الذي ينادي به الخطاب العنصري الجديد حرية مباشرة وتراجعاً عن التعصب التقليدي، ولكنه تسامح يعبر عن عدم الاكتراث بالهوية أو بخصوصية الآخر (إلا باعتبارها زخرفاً سلبياً ومصدراً للمتعة). بل إن التسامح ها هو تعبير عن لاإنسانية الإنسان، فالمطلوب من الإنسان هو أن يصبح إنساناً طبيعياً عاماً ليس له حدود إنسانية خاصة، إنساناً مرصاً قادراً على تغيير قيمه بعد إشعار قصير، ويتقبل ما يمل به عليه قطاع اللذة من أحلام وأوهام. ويتسم هذا الإنسان بأن دوافعه واحتياجاته واستجاباته طبيعية مادية، ومثل هذه الدوافع والاستجابات الطبيعية تبعده عن عالم الإنسان وتدخله في عالم الأشياء الطبيعية وتجعل منه إنساناً ذا بُعد واحد لا يمكنه تجاوز واقعه المادي، بل ولا يحلم بهذا. ومن هنا الإصرار على الدفاع عن حقوق الشعوب المضطهدة والشراذم جنسياً والمتمركز حول الأنتي وحقوق الحيوانات والحق المطلق لأي فرد في أن يفعل ما يشاء. فالدفاع ليس عن الإنسان وإنما هو في واقع الأمر هجوم على أي معيارية إنسانية وعلى مركزية الإنسان في الكون، وهي عملية تسوية للإنسان بالكائنات

الطبيعية ورده إلى القاسم المشترك الأصغر الطبيعي المادي، وهي النقطة التي تظهر فيها السمات المشتركة بين الإنسان والحيوان.

ويأخذ المهجوم على هذه المعيارية البشرية شكلاً معاكساً تماماً في المجتمعات العربية الحديثة وإن كان يؤدي إلى النتيجة نفسها، فتنة إصرار غير عادي على استخدام مصطلح أقلية للإشارة إلى كل جماعة بشرية فأعضاء الجماعات الإثنية والدينية أقلية، وكذلك أعضاء الأقليات الدينية. والساء أقلية، والأطفال أقلية، والشواذ جنسياً أقلية، والمعوقون أقلية، والبدويون أقلية والمسنون أقلية ويصر أعضاء كل جماعة من هؤلاء بشكل هستيري على أنهم أقلية لها سمات فريدة وهوية متعقدة تستحق الحفاظ عليها ولا يمكن لأي أحد عارجها أن يعيها ومنذ عدة أيام، تم اكتشاف أدن الكترونية تساعد الصمم على السماع، فاحتج أحدهم بقوله: إن لغة الإشارة التي يستخدمها الصمم والبكم هي لغة فريدة يجب ألا نفرط فيها! وهذه حالة ولا شك منطرفة ولكنها مع هذا دالة. والشيء نفسه بطنق على الشواذ جنسياً، فإن جاء أحد الأطباء وقال: إن الشذوذ الجنسي له أصول بيولوجية وأن الشاذ جنسياً ليس مسؤولاً عن شذوذه، فهذا يقابل بالترحاب لأنه حوّل الشذوذ إلى حالة نهائية طبيعية. وقد أعيد تصنيف الشذوذ الجنسي في المحافل العلمية الغربية باعتباره شيئاً طبيعياً عادياً. ولكن إن ظهر أحد الأطباء وقال: إنه يمكن إجراء عمليات جراحية لإزالة الأسباب التي تؤدي إلى الشذوذ الجنسي فإن الدنيا ستقوم ولا تقعد، لأن هذا فيه اقراض بأن الشذوذ الجنسي انحراف عن معيارية إنسانية وإن قمنا بتحليل الخطاب ما بعد الحداثي الخاص بالأقليات لاكتشفنا أنه لا علاقة له بالتسامح أو بقصية الحقوق وإنما هو محاولة لهدم المعيارية الإنسانية على سبيل المثال، في حوار جرى في إحدى الكنائس، اقترح أحد القساوسة ضرورة التسامح مع الشواذ جنسياً

ومحاولة مساعدتهم فرفض هذا الاقتراح، فهو يفترض وجود معيارية إنسانية، وأصر المجتمعون على ضرورة تطبيع الشذوذ الجنسي، بمعنى قبوله باعتباره أمراً طبيعياً. وقل الشيء نفسه عن قضية الحقوق، فإن دافع أحد عن قضية المرأة أو عن قضية اليهودي باعتبار أنها مسألة حقوق فإن هذا يُعدُّ غير كتابٍ بالمرّة، فالهم هو الهوية الفريدة واللغة الخاصة، ولذا تصبح قضية الرموز أكثر أهمية من قضية الحقوق، وتصبح من المطالب الأساسية لحركة تحرير المرأة تأييد اللغة ويظهر هذا بوضوح في قضية اليهود والدفاع عن حقوقهم المدنية في بلادهم لا يُعدُّ أمراً كتابياً، إذ إن المشكلة هي مشكلة الهوية اليهودية التي لا يمكن أن تتحقق إلا في أرض الميعاد. وهذا الإصرار على أن كل أعضاء الجنس البشري هم مجموعة من الأقليات (لكل هويتها المفردة) يعني أنه لا يوجد أغلبية، ويعني أنه لا يوجد إنسانية مشتركة، وأن لكل أقلية حقوقاً مطلقة، وهو ما يعني في واقع الأمر أنه لا توجد إنسانية مشتركة وإنما توجد حالة الطبيعة/المادة، وهي حالة صراع مادية هوبزية بين الجماعات البشرية المتنافرة المتناحرة، ولا مجال لأن يتعاضد إنسان مع آخر انطلاقاً من إنسانية مشتركة، وكأن كل البشر مكونون من يهود وأعيان، فعنصر الأقلية من شعب الله المختار وبقية البشر هم الأغيار المتربصون به، ومن هنا التركيز على الاعتصاب في أدبيات التمركز حول الأثنى وعلى المدايح التي ذُهرت ضد اليهود في الأدبيات الصهيونية. وإذا كانت عنصرية التسوية تنكر وجود أي جوهر إنساني متميّز مستخدمة ديباجحات التسامح، فإن تحويل كل البشر إلى أقيان هو إنكار لوجود أي جوهر إنساني متميّز من خلال استخدام ديباجحات المرادة والتأيقن، ولكن المحصلة النهائية واحدة. ومع هذا، يجب التنبه إلى أن النمط الأكثر شيوعاً في عنصرية التسوية هو استخدام ديباجحات التسامح والسيولة، وليس ديباجحات الفردة والحقوق المطلقة

وإذا كانت ألمانيا النازية هي البلد الذي وصلت فيه عنصرية عصر التحديث والتفاوت قمتها، فإن الولايات المتحدة هي البلد الذي تصل فيه عنصرية ما بعد الحداثة والتسوية إلى قمتها، فهي الحصار التي بدأ يسود فيها محط التسوية والعنصرية الجديدة التي تهدف إلى إزالة الحدود تماماً وصهر كل الهويات. فالمجتمع الأمريكي مجتمع بلا تقاليد حصارية أو دينية سابقة، ذلك أن أمريكا لم تشكل فيها هوية إثنية محددة وحصار أمريكا حضارة مهاجرين قادرين على التكيف السريع، والنشاط الأساسي للإنسان فيها هو البيع والشراء والإنتاج والاستهلاك، والبحث عن اللذة وتعظيمها، ولذا فهي حصار يمكن أن يظهر فيها الإنسان الطبيعي ذو البعد الواحد، ولعل شعر وولت ويطمان، شاعر الديمقراطية الأمريكية، أصدق تعبير عن ذلك وما يسمونه أثنون الصهر هو الآلية التي يتم بها الصهر الخاص المتعبر للإنسان ليظهر الإنسان الطبيعي المادي العام. وكرد فعل لهذا، تظهر الإثنية والأصولية الدينية (بل والعنصرية التقليدية) كمحاولة لتأكيد الهوية الإنسانية. ولكن العقد الاجتماعي الأمريكي قد حصر حق التعبير الإثني والديني في رقعة الحياة الخاصة، أما رقعة الحياة العامة فهي خالية من هذا تماماً. والولايات المتحدة، وهي أيضاً البلد الذي يوجد فيه أكبر عدد ممكن من الأقليات، بالمعنى الجديد للكلمة، على وجه الأرض، ولذا فقد سماها أحدهم الولايات غير المتحدة.

وقد ظهرت عنصرية التسوية هذه في فرنسا بشكل واضح إبان الهمجان ضد المسلمين، فقد اتضح لهذا المجتمع العلماني أن أعضائه غير قادرين على تقبل المسلمين كمسلمين، وأنه على أتم استعداد لأن يتقبلهم بعد أن يتم ترشيدهم وعلمتهم فيصبحوا فرنسيين، أي أشخاصاً طبيعيين ومادة لا طعم ولا لون ولا رائحة لها، ومن هنا حديثهم عن الإسلام الفرنسي، أي الإسلام الذي لا يتعارض مع القيم الطبيعية المادية.

وعنصرية التسوية الجديدة تتسق مع الاستهلاكية العالمية، أو النظام العالمي الجديد، تماماً مثلما كانت العنصرية القديمة تعبيراً عن الإمبريالية العالمية أو النظام العالمي القديم. وعلى الرغم من أن كلتا الرؤيتين يدور في إطار مرجعية واحدة مادية للعالم، إلا أن الإمبريالية العالمية كانت تستخدم فكرة التعاوت بين الأجاس لتبرر عملية تحويل شعوب آسيا وإفريقية إلى مادة ديا وعمالة رخيصة، وتحويل بلادهم إلى مصدر للمواد الخام وأسواق يحتكرها البلد المستعمر بحيث يحل الغرب مشاكله ويزداد ثماسكه ويرتفع مستواه الحضاري. أما الاستهلاكية العالمية، فإنها تستخدم فكرة المساواة أو التسوية الطبيعية الكاملة بين البشر والكائنات الطبيعية لتحويل البشر جميعهم (في الشرق والغرب) إلى مادة استهلاكية إنتاجية وتحويل العالم كله إلى سوق واحدة لا يفرق بين أبيض وأسود أو عربي وعجمي، فكلهم تم ردهم إلى القاسم المشترك الأصغر الطبيعي المادي.

وإذا كان رمز العنصرية القديمة هو طرزان - الرجل الطبيعي الأبيض القوي في غابات إفريقية - الذي يدعي أنه يحرص النظام وقدرأ من الحضارة على السود الذين حوله ويدوس عليهم، فإن رمز العنصرية الجديدة هو مادورا - الأنثى ذات الأصل الإيطالي الكاثوليكي والتي ليست من أصل أبيض بروتستانتي كما أنها ليست من الغابة الإفريقية وإنما من المدينة (أي مدينة) ومتاحة للذكر (أي ذكر) ولعل إعلانات بيتون (ألوان بينون المتحدة) وثيقة هامة للتعبير عن عنصرية عصر ما بعد الحداثة المعادية للإنسان، ففي أحد الإعلانات يظهر راهب يُقبل راهبة في فمها والرمالة هنا ليست هجوماً على المسيحية وإنما هي تعظيم للسيولة واللامعيارية والتسوية. وهناك إعلان آخر لمجموعة من المراهقين من كل الأجاس وهم يتعانقون في سيولة طبيعية مادية كونية كاملة. في هذا الإعلان لا يتساوى الأبيض مع الأسود مع الأصفر، بل ويقعد كل إنسان حلوده ويتساوى الإنسان مع الكائنات الطبيعية. وتصل هذه

التسوية الكاملة في الإعلان الشهير الذي يضم ما يزيد على خمسين عضواً من أعضاء التأسيس والتذكير لكل الأعمار والألوان. وهنا أصبحت المساواة تسوية كاملة، ولم يبق من الإنسان إلا جسده، وتم تبسيطه واختزاله إلى معدة (المنفعة) وأعضاء تأنيث وتذكير (اللذة). واستمرت عملية التبسيط والواحدية بحيث اختزل الإنسان إلى مبدأ مادي واحد هو الجنس (اللذة) فاستبعدت المعدة وظهر الإنسان الجسماني الذي اختزل تماماً إلى عصر التذكير والتأنيث، وهي النقطة التي يحدث فيها تلاقٍ كامل بين النظم الاشتراكية والرأسمالية، وبين الذكر والأنثى، وبين الإنسان والحيوان، إنها نقطة الصفر العلمانية الحقة والسيولة الشاملة وعنصرية التسوية

وتظهر هذه العنصرية الجديدة المعادية للإنسان، والتي تقوم بتسويته بالكائنات الأخرى وتصفي كل الثنائيات وتكسر كل تجاوز، في أفكار العالم البريطاني ريتشارد دوكنز Richard Dawkins (أستاذ علم الأحياء في جامعة أكسفورد) الذي يبدأ منظومته بالقول بأن الإيمان ياله متجاوز للنظام الطبيعي إن هو إلا خلل في العمل يشبه الفيروس الذي يصيب الكمبيوتر، أي إن المرجح النهائي هنا هي الطبيعة/المادة التي تشبه الكمبيوتر المبرمج بدقة بالغة.

ويؤكد دوكنز على أنه لا يعدّ نفسه عضواً في الجنس البشري ولا إنساناً عاقلاً هو *homo sapiens* وقد بدأ هذا الأستاذ حركة سياسية لمسح القروء (باعتبارهم أقلية مضطهدة) حقوقاً متساوية مع البشر، على أساس الأطروحة الداروينية التي تذهب إلى أن الإنسان والقردة متساوون من الناحية الجوهرية وإلى أننا نحن أنفسنا (في واقع الأمر) قروء. ثم يصفى دوكنز كل الثنائيات حين يؤكد أن الإنسان يسقط في شكل من أشكال الازدواجية الأخلاقية حين يُطبق منظومة أخلاقية على نفسه مختلفة عن تلك التي يطبقها على القردة

وظهر ما يسمى مشروع القرد الأعظم الذي أصدر إعلان القردة العليا على عرار إعلان حقوق الإنسان. وبدأ الإعلان بما يلي: «نحن نطالب بتأسيس جماعة من القردة العليا من الأعضاء المتساوين في الحقوق تضم ما يلي: البشر - الشمبانزي - الغوريلا - والأورنج أوتانج» وقد عرفت عالمة الأنثروبولوجيا الهولندية بربارة نوسكي Barbara Noske هدف هذا الإعلان بأنه «فك التمركر حول الإنسان».

بدأ مشروع القرد الأعظم في لندن في يوم ١٤ يويه ١٩٩٣م. وقد بدأ بحال في مجلة التايمز في ٧ يويه كبه أستاذ من جامعة برنستون يسمى آلان ريان Alan Ryan بحوال: هل للقردة العليا حقوق؟ يس فيه أن مجموعة من الأكاديميين المتميزين، مثل بيتر سينجر Peter Singer، وهو مفكر حركة تحرير الحيوانات وحقوق الحيوان، وباولا كافاليري Paola Cavalieri وجين جودال Jane Goodall، يساندونه في هذه الحركة وقد نحت ريان مصطلح سبيشيزم speciesism، أي التمييز ضد الأنواع الحيوانية الأخرى، على عرار ريسيزم racism أي التمييز ضد العاصر البشرية الأخرى.

ثم كتب دوكر مقالاً في مجلة نيو ساينس New Science ذا طابع معرفي وهو يرى أن الإيمان بأن الإنسان يشغل مكانة خاصة في الكون هو تعبير عما سماه العقل غير المستمر (دسكونتنيوس مايند discontinuous mind)، أي العقل الذي يرى عدم استمرار في الكون، أي يرى أن ثمة مسافة بين الإنسان والطبيعة، وهو مفهوم يرى أن الإنسان مفهوم مطلق مختلف عن مفهوم القرد، وهذا التمييز وهذه الثنائية - في تصوره - هي مصدر كل الشرور. أما النظرية التطورية، فهي تنكر عدم الاستمرار، وترى استمراراً كاملاً بين الإنسان والقردة ولذا، فإن مقولة قرد تنصص مقولة إنسان. وقد أكد دوكر أن المواقف الأخلاقية

للمجتمع في الوقت الحالي تستند إلى المقولات الوعية (speciesist) «أي التي تفرق بين الأنواع وتؤكد عدم الاستمرار».

ثم يرمي دوكر بالقفاز في وجه كل من يؤمن بإنسانية الإنسان واختلافه عن الحيوان، فيقول «وماذا لو يجمع أحد العلماء في تطوير هجين من الإنسان والقرد. في هذه اللحظة، سيصبح القساوسة والمحامون والإنسانيون والرجعيون ويقعون صد هذا الإنجاز العلمي الذي يدعم نظرية الاستمرار، وهو ما يدل على تحجرهم وإيمانهم بقيمتهم الأخلاقية المتحجرة، والقيم الأخلاقية ليست مصنوعة من الحجر، فهي خاضعة للتغير». وقد أتبع هذه المقالة بمقالة ثانية يبيّن فيها كيف يمكن تمثيل القرد في المحاكم حماية حقوقهم، وهاجم محاولة بعض الرجعيين في أن يصعوا خطأً أخلاقياً فاصلاً بين الإنسان والقردة، ودعا إلى تصنيف الإنسان على أنه نوع ثالث من أنواع الشمبانزي.

والبهرد مساهمة لهذا النوع من العنصرية المادية. وتبى هذا في عقائدهم هويتهم في كل من الولايات المتحدة وإسرائيل. ومع أن هذه العملية تسمى امركة، فإنها في واقع الأمر علمة متطرفة لا يرتبط نتائجها بأي حصار. وإذا كنا نشكو في الماضي من الإمبريالية الثقافية، فإن الجديد في هذه المرحلة من تطور المنظومة العلمانية الإمبريالية هو أنها لا تُصنّر لنا ثقافة متكاملة مرتبطة بهوية محددة، وإنما تُصنّر أشكالاً شبه ثقافية تابعة من الطبيعة/المادة تؤدي إلى تخريب الهويات القائمة وتشوهها تماماً، أو تفرعها من الداخل من أي مضمون إنساني مركب حقيقي، ولا تترك سوى قشرة خارجية رقيقة تسمح بالمزيد من العلمنة البيوية وبالمزيد من تفكيك الإنسان.

الفصل الثامن

المادية والإبادة

حيما يُردُّ الإنسان إلى الطبيعة/المادة، فإنه يفقد ما يميّزه بوصفه إنساناً ويصبح مادة استعملية ليس له قيمة خاصة، ولذا فالرؤية المادية تحوي داخلها نزعة إبادية.

الإبادة وتفكير الإنسان كإمكانية كامنة في الحضارة الغربية الحديثة

لا بد أن نؤكد ابتداءً أن التحولات الاقتصادية والسياسية في أي مجتمع لا تتم في فراغ مهما يكن مستوى هذه التحولات عمقاً وضخامة. فالمنافخ الفكرية والثقافية والعسقية يساعد على تحقيق بعض الإمكانيات الكامنة في الواقع المادي وإحهاض البعض الآخر، وعلى تحديد المسار النهائي لهذا الواقع إلى حد كبير. وتبني ألمانيا النازية لسلح الإبادة ووسيلة لحل بعض المشاكل التي واجهها المجتمع الألماني لم يكن ليسع من الاعتبارات الاقتصادية أو السياسية وحدها، فهو أمر مرتبط تماماً بإطار ثقافي وحضاري ونفسي أوسع.

ويمكننا القول بأن ثمة عناصر تسم التشكيل الحضاري العربي الحديث جعلت الإبادة احتمالاً كامناً فيه وليست مجرد مسألة عرضية، وولدت داخله

استعداداً للتخلص من العناصر غير المرغوب فيها عن طريق إبادةها بشكل منظم ومخطط. وتحققت هذه الإمكانية بشكل غير متبلور في لحظات متفرقة، ثم تحققت بشكل شبه كامل في اللحظة النازية المادحية. وقد قام الإنسان الغربي بعملية الإبادة المازية وغيرها من عمليات الإبادة لا على البرغم من حصارته الغريبة وحدثاته، وإنما بسببها.

والعنصر الخامس - في تصورنا - في ظهور السرعة الإبادية هو الرؤية العربية الحديثة للكون. وهي رؤية يمكن وصفها بإيجاز شديد بأنها رؤية مادية واحدة (حلولية كمومية) تعود جذورها إلى عصر النهضة في العرب. وقد اتسع نطاقها وازدادت هيمنتها إلى أن أصبحت هي النموذج التفسيري الحاكم، مع منتصف القرن التاسع عشر، عصر الإمبريالية والداروينية والعصرية. وقد بدأت هذه الرؤية بمرحلة إنسانية هيومانية وضعت الإنسان في مركز الكون وتبنت منظومات أخلاقية مطلقة، تنبع من الإيمان بالإنسان باعتباره كائناً مختلفاً عن الطبيعة/المادة، سابقاً عليها، له معياريته ومرجعته وغايته الإنسانية المستقلة عنها، وهذا شكل من أشكال العلمانية الجبرية. ولكن هذه الرؤية الإنسانية المادية تطورت من خلال منطق النسق المادي الذي يساوي بين الإنسان والطبيعة ومن خلال تصاعد معدلات الحلولية والعلمية واتصال كثير من مجالات النشاط الإنساني (الاقتصاد - السياسة - الفلسفة - العلم) عن المعيارية والمرجعية والغائية الإنسانية إلى أن فقد الإنسان مركزته وإطلاقه وأسبقته على الطبيعة/المادة وتحول إلى جزء لا يتجزأ منها وأصبح هو الآخر مادة، منفصلة عن المرجعية والغائية والمعيارية الإنسانية (العلمانية الشاملة).

وفي هذا الإطار ظهرت الأخلاق النفعية المادية التي تعني الإنسان من المسؤولية الأخلاقية، فهي مستمدة من الطبيعة/المادة ومن قوانينها المتحاورة للمواطن والغايات والأخلاقيات الإنسانية. ومن ثم تحرر الإنسان الغربي من

أية مفاهيم متجاوزة مثل مفهوم «الإنسان ككل» أو «الإنسانية جمعاء» أو «صالح الإنسانية»، كما تحرر من القيم المطلقة مثل «مستقبل البشرية» و «المساواة» و «العدل»، وجعل من نفسه المركز والمطلق المنفصل تماماً عن كل القيم والغايات الإنسانية العامة، وأصبح هو نفسه تجسيداً لقانون الطبيعة والحركة للمادة وأصبح مرجعية ذاته، وقانون ذاته، ومعيارية ذاته، وغائية ذاته، ومن ثم أصبح من حقه أن يحوسل العالم كله وجميع شعوب الأرض لخدمة صالحه كما عرفه هو. وبدأ تحولت الإنسانية (الهيومانية) العربية إلى إمبريالية وأداتية ثم إلى عنصرية، وانقسم البشر إلى سوهرمن *supermen* إمبرياليين يتحكمون في كل البشر والطبيعة، وإلى سبمن *submen* دون البشر أداتيين يدعون لإرادة السوهرمن، ولقوانين الطبيعة والمادة وهذا ما نسميه النفعية البارونية وهي المنظومة التي تذهب إلى أن من يملك القوة له «الحق» في أن يوطّف الآخرين لخدمة مصالحه، مستخدماً في ذلك آخر المناهج العلمية وأحدث الوسائل التكنولوجية، متجرداً من أية عواطف أو أخلاق أو أحاسيس كلية أو إنسانية بل إن الإنسان إن مر إلا مادة في نهاية الأمر وفي التحليل الأخير، ومن ثم فمثل هذه الأحاسيس هي مجرد أحاسيس ميتافيزيقية أو قيم نسبية مرتبطة بالزمان والمكان، وليس لها أية ثبات أو عالمية

وتبيّنى مادية هذه المنظومة وواحدتها في عدد من المصطلحات التي حققت قدراً من الدبوع في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حين أخذت المنظومة في التبلور، وحينما تحلّدت معالم المشروع الإمبريالي الغربي والنظرية العرقية العربية. ومن أهم هذه المصطلحات، من مطّور هذه الدراسة، ما يلي: المادة البشرية (بالإنجليزية: هيومان ماتييريال *human material*) - القائل البشرية (بالإنجليزية: هيومان سيربلاس *human surplus*) - مادة استعمالية (بالإنجليزية: يوسمول ماتييريال *useful matter*). فكان يُشار إلى البشر باعتبارهم مادة بشرية بمكس

توظيفها، أما من لا يمكن توطيعة فكان يُشار إليه باعتباره مادة بشرية فائضة وأحياناً غير نافعة. وهذه المادة الفائضة كان لابد أن تُخضع لشكل من أشكال المعالجة، فكانت إما أن تُصَلَّر (ترانسفير) أو تُعاد صياغتها أو تُباد إن فشلت معها كل الحلول السابقة. وترد هذه المصطلحات (وغيرها) في كتابات مفكري العنصرية العربية مثل ماكس بورديو (قبل اعتناقه الصهيونية) وفي الأدبيات النازية كان أينخمان يشير إلى اليهود المُرحَّلين إلى فلسطين باعتبارهم «من أفصل المواد البيولوجية». وفي الأدبيات الصهيونية (كتاب هرتزل دولة اليهود) وللملاحظة أن كل المصطلحات تُصوِّر البُعدين الإمبريالي والأداتي، الدارويني والبرجماتي، فالإنسان مادة تُوطَّف، مجرد موضوع، ولكن هناك أيضاً من يُوطَّف، فهو ذات مشطبة فعالة. لكن كلاً من الذات الإمبريالية والموضوع الأداتي يدوران في إطار الرؤية المادية الواحدية. فالسويبرمن والسيمون يتميكان إلى عالم وثني، حلولي كمنوني.

ولا يزال هذا هو المفهوم السائد للنفس البشرية، برغم توارى المصطلحات التي تعبِّر عن المفهوم بشكل ميلور. ومع هذا يُفصح النموذج عن نفسه بشكل قاضح، وتعاود المصطلحات الشفافة الظهور. ففي عام ١٩٩٦م تكشفت مصيحة تُخصِّي الولايات المتحدة عن بعض عملائها من الفيتناميين ممن تم تجنيدهم ليعملوا كخوارج لها. ولكنها أعلنت موتهم بعد القبض عليهم من قِبَل المجاهدين الفيتناميين. وقد برر أحد الجرائد الأمريكيين موقف حكومته بقوله إن هؤلاء العملاء أصبحوا بعد القبض عليهم مجرد «ممتلكات لا قيمة لها» (بالإنجليزية أن فايبابل أستس unviable assets)، أي مادة بشرية فائضة لم يعد لها نفع بالنسبة للسويبرمن الذي قام باستخدامها.

وهذه هي النواة المعرفية والأخلاقية الأساسية للحضارة العربية الحديثة وهي نواة نمت وترعرعت وعُيِّرَت عن نفسها من خلال ثنائية الإمبريالي

والأدائي، والسوبرمان والسيمان، فترايدت معدلات اليقينية العلمية مس ناحية، الأمر الذي أدى إلى تزايد إحساس الإنسان العربي بذاته وبقوة إرادته ومقدرته على البطش (خصوصاً بين النخبة الإمبريالية الحاكمة). كما ترايدت في الوقت ذاته معدلات النسبية المعرفية والأخلائية الأمر الذي أدى إلى ضمور حس الإنسان الغربي الخُلقي وضمور قدرته على اتخاذ القرار، كما عمّقت قابليته للإدعان للقانون الموضوعي العام المحرد (اللائساني) كقيمة مطلقة لا بد من العمل بمقتضاها والسير بهديها دون تساؤل، خصوصاً بين الجماهير.

وستورد فيما يلي بعض العناصر التي ساعدت على تعميق هذا الاتجاه العام في الحضارة العربية. وتجدر ملاحظة أن كثيراً من العناصر التي سورها قد يكون لها وجهان أحدهما إمبريالي (بالنسبة إلى السوبرمن) والآخر أدائي (بالنسبة إلى السيمان)، فالوجهان متداخلان، وإن كان هناك من يُوظف فلا بد أن يوجد من يُوظف:

١- تصاعدت معدلات المشيخانية (أو المهلوية) العلمية أو العلمية، أي التبشير بأن التراكم المعرفي العلمي والتقدم التكنولوجي والتنظيم التكنوقراطي الدقيق (المنفصل عن القيمة) سيجعل الإنسان قادراً على التحكم في ذاته وفي واقعه تماماً، وأن يتوصل إلى الحلول النهائية لمشاكله كافة، الاقتصادية والسياسية والفلسفية والنفسية، وإلى فرض هذه الحلول النهائية المحردة العلمية الدقيقة، المستمدة من عالم الطبيعة/المسادة البسيطة على الواقع الاجتماعي والإنساني، فيتخلص الإنسان من مشاكله دفعة واحدة أو تدريجياً، ويستأصل كل ما يقع خارج حدود الحل النهائي أو يعرفه عن التحقق أو يعرف ظهور الجديد الكامل الذي يختلف عن الإنسان كما نعرفه. فهذا الإنسان الكامل يتحكم في نفسه تماماً، ويربمجها، أو يمكن برمجته. ومن هنا ظهر الاهتمام بعلوم جديدة مثل تحسين النسل (والهندسة الوراثية). ومن هنا العداء الشديد لتشوهات الخلقية

وللأمراض النفسية، بل وفكرة المرض نفسها باعتبارها تعبيراً عن الانحراف عن المعيار الطبواي النهائي. ولكن حينما يُهيم هذا المعيار يتم تأسيس الفردوس الأرضي، اليوتوبيا التكنولوجية التكنوقراطية، دولة النعيم المقيم في الأرض المؤسس على العلم والتكنولوجيا، وتُعلن نهاية التاريخ والإنسان كما نعرفه. وهذا الحل النهائي سيغني الإنسان من مسؤولية الاعتبار الأخلاقي إذ إن كل شيء سيكون مخططاً مسبقاً، خاصاً لهندسة اجتماعية صارمة، وتحت السيطرة السياسية والتكنوقراطية الكاملة. ولأن نلاحظ أنه سيكون هناك دائماً مخبة من السوبرمن تقرر طبيعة الحل أو البرنامج النهائي ومتى يمكن إعلان نهاية التاريخ، وكيفية اتخاذ الإجراءات اللازمة للوصول لتلك اللحظة، وقاعدة عريضة من السبب يُنفع بها دعماً نحو اليوتوبيا.

٢- ظهور أيديولوجيات علمانية شاملة مثل الماركسية أو الاشتراكية العلمية والعاشية والنازية، ذات طابع مشيخاني قوي وذات رؤية خلاصية تدور حول مطلق علماني مادي شامل وتنطلق من الإيمان بالعلم والتكنولوجيا والتنظيم. هذا لا يعني أن الأيديولوجيات العلمانية الأخرى تعرض للعلم مصدراً وحيداً للوصول إلى المعرفة ولتوليد القيم، فهذا هو إطارها المرجعي الوحيد، ولكن ما يحدث مع أيديولوجيات مثل النازية والماركسية في نزعتها المستالية أن مطلق العلمانية الشاملة يصير عن نفسه بشكل كامل يتسم بدرجة عالية من التطور، خصوصاً حينما يساند جهاز الدولة المركزية الحديثة.

٣- مع تزايد معدلات العلمنة الشاملة، لم يعد من الممكن تصنيف البشر على أسس ديني (متجاوز للقوانين الطبيعية/المادية)، فلم يكس ثمة مفر من تصنيفهم على أسس مادي موضوعي طبيعي كامن، حالاً، فيهم، وليس مفارقاً لهم. ولهذا، طُرح الأسس البيولوجي البرقي أساساً وحيداً وأكيداً لتصنيفهم. ونتم المزج بين هذه النظرية شبه العلمية ونظرية أخرى شبه علمية وهي

الداروية الاجتماعية، وكانت الثمرة هي النظرية الغربية في التفاوت بين الأعراق ذات الطابع الدارويني وتقسّم هذه النظرية الجنس البشري بأسره إلى أعراق لكلٍ منها سماته التي يمكن تحديدها علمياً. ومن ثم يمكن تصنيف البشر إلى أعراق راقية عليا. الآريون وبخاصة الورديين، وأعراق دنيا: الرنوج والعرب واليهود. وتفرّق العنصر الآري الأبيض على كل الشعوب الأخرى يعطيه حقوقاً مطلقة كثيرة تتجاوز أية منظومات قيمة وأي حديث عن المساواة. وكلمة آريان Aryan، أي آري، مشتقة من اللغة السسكريتية ومعناها سيد. وقد استُخدم المصطلح في بداية الأمر للإشارة إلى مجموعة من اللغات الإيرانية ثم الهندية الأوربية، إذ طرح العالم الألماني ماكس مولر (١٨٢٣ - ١٩٠٠م) نظرية مفادها أن هناك جنساً يُسمّى آريان كان يتحدث اللغة الهندية الأوربية التي تفرعت عنها اللغات الهندية الأوربية الأخرى جميعاً ابتداءً بالهندوستانية وانتهاءً بالإنجليزية. كما استُخدم المصطلح للإشارة إلى الشعوب الهندية الأوربية التي انتشرت في جنوب آسيا وشمال الهند في العصور القديمة. وكان جوريف حريش (١٨١٦ - ١٨٨٢م) من أهم المدكرين الذين أشاروا هذه المكرة، فكان عادة ما يضع الآريين مقابل الساميين، وكان ثمة ترادف مُفترَض بين الآرية والهيلية مقابل السامية.

وقام المفكرون العرقيون الغربيون بتطوير المفهوم، فذهبوا إلى أن هذا الجنس الآري انتشر من شمال الهند وإيران عبر الإستبس، إلى أوربة، وهو جنس يتسم - حسب نظريتهم - بالجمال والذكاء والشجاعة وعمق التفكير والمقدرة على التنظيم السياسي، وبأنه المؤسس الحقيقي للحضارة ويتفوقه على الساميين والصفر والسود. وفيه هيوستون ستيفارت تشامبرلين (١٨٥٥ - ١٩٢٧م) إلى أن الورديين هم أرقى الآريين، فهم الجنس السيد، أما اليهود والسود والعرب فيشعلون أدنى درجات السلم العرقي. بينما ذهب دعاة للنظرية العرقية إلى أن

التزاوج بين أعضاء الأجناس المخفضة يؤدي إلى تندهور العرق الأسمى الذي يجب أن يحتفظ بنفسه قوياً نقياً حتى يضمن لنفسه البقاء والتماسك العضوي. وبطبيعة الحال، صُنِّف أعضاء الأجناس الأدنى باعتبارهم غير ناعين من منظور المطلق العرقي (الشعب العضوي) لأنهم عتُبر عبي تماسك الشعب (أو العرق) وعلى نجاحه، وعدم التماسك يؤدي المصلحة العليا للدولة لأن التماسك يؤدي إلى زيادة الكفاءة الإنتاجية، وإلى زيادة قوة الدولة في مقدراتها على البقاء والانتشار والهيمنة.

٤- مع تصاعد معدلات العلمنة ظهرت كذلك فكرة المولك أو الشعب العضوي الذي تربطه بأرضه وثقافته رابطة عضوية حتمية لا تنقسم عراها، وها محل الرابطة الإثنية محل الرابطة العرقية، ولكنها لا تختلف عنها في كموبتها وحتميتها وفي تحولها إلى أساس تأكيد التفاوت بين الشعوب. ويُلاحظ أن الشعب العضوي باعتباره قيمة مطلقة ومرجعية ذاتية يتجاوز كل القيم، ولكن صفة المطلق هنا لا تمنح على الإنسان باعتباره فرداً قادراً على الاختيار الأخلاقي الحر، وإنما على مجموعة من البشر لها سماتها الجماعية وسماتها المشتركة وحقوقها المطلقة!

٥- تزايدت معدلات النسبية المعرفية، فعالم الطبيعة/المادة هو عالم حركي لا ثبات فيه ولا حثوث بحيث أصبح الإنسان يشك في وجود أية حقيقة يقينية. وهذا الشك لا يصرف إلى الحقيقة وحسب وإنما إلى الموضوع ثم إلى الذات. وقد انتهى الأمر بالفلسفة العربية إلى إنكار الكليات والتمييز بين أي شكل من أشكال الثبات، بما في ذلك ثبات الطبيعة البشرية وظهرت الفلسفة المعادية للفلسفة والتمييز بين، وهي فلسفة النسبية المعرفية الكاملة التي تصل إلى حالة من السيولة الكاملة وتنكر الذات والموضوع والمركز ومفهوم الطبيعة البشرية وإمكانية المعرفة والأخلاق وأي شكل من أشكال المعيارية (ما بعد الحداثة)

وبرغم أن المادية تسيق ظهور ما بعد الحداثة بعدة أجيال إلا أن كثيراً من العاصر التي أدت إلى ظهور ما بعد الحداثة كانت قد تشكلت وتبلورت وكانت الفلسفة العربية قد دخلت عصر السبولة. ولعله ليس من قبيل الصدفة أن هايدجر، بنزعتة الميتشوية، والذي خرجت ما بعد الحداثة من تحت عباءته، أيد المادية بلا تحفظ، وكان النازيون يعثونه فيلسوفهم.

٦- ترأيد معدل انفصال الحقائق والعلم الطبيعي عن القيمة، والتجريب عن العقل، بحيث أصبح التجريب، المنفصل عن أية غايات إنسانية أو أخلاقية، هدفاً في حد ذاته. وترجم هذا نمسه إلى ما يُسمى العلم المحايد، المتجرد تماماً من القيمة ولكن هناك دائماً من يقرر القيمة وبوعية التجارب التي ستجرى.

٧- تعاظمت قوة الدولة المركزية وهيمنتها وتحويلها ذاتها إلى مطلق، ومن ثم أصبح الدفاع عن مصلحة الدولة القومية، ظالمة كانت أم مظلومة، مسألة لا تقبل النقاش ولا تحصى لأية معيارية، والانحراف عن هذا الهدف النهائي المطلق هو الحياة العظمى وعقوبتها الإعدام. ويلاحظ أن مصطلحات مثل مصلحة الدولة العليا ليس لها مضمون أخلاقي، وتقبلها يعني تقبل المجردات غير الإنسانية.

٨ ظهرت مؤسسات بيروقراطية قرية، حكومية وغير حكومية، تولت كثيراً من الوظائف التي كانت تتولاها الأسرة في الماضي، وتقوم بعملية الاختيار بالنيابة عن الإنسان الفرد الذي يعني ترأيد ضمور الحس الخلقى وانكماش ما يُسمى راحة الحياة الخاصة.

٩- كانت هذه المؤسسات ترى نفسها ذاتاً مطلقة تعبر عن مصلحة الدولة التي تعبر عن إرادة الشعب، وقد جعلت جل همها أن تتعد المطلوب منها تنميته بأقل التكاليف وأكثر الوسائل كفاءة، دون أخذ أية اعتبارات خلقية في الاعتبار

١٠ - تزايدت معدلات الترشيح والتسميط والميكنة وهمنة السادج الكمية والبيروقراطية على المجتمع بكل ما يحجم عن ذلك من ترشيح للبيئة المادية والاجتماعية وترشيح للإنسان من خارجه وداخله

١١ - تصاعد نفوذ مؤسسات الدولة المركزية ((الأمية)) البرانية والجوانية، ورادت مقدراتها على قمع الأفراد وتوجيههم ((وإرشادهم)) من الداخل والخارج، وبرغم أهمية مؤسسات القمع المباشر البراني مثل المختبرات والبوليس السري، إلا أن المؤسسات الأمنية الجوانية، مثل المؤسسات التربوية والإعلام، كانت تفوقها في الأهمية. فإذا كانت للمؤسسات البرانية تقوم بتوجيه الفرد بعلطة من الخارج، فالمؤسسات الثابتة تقوم بترشيده من الداخل ببطء وبشكل روتيني يومي لا يشعر هو به حتى يصل به الأمر إلى تمثّل، ثم استبطان، رؤية الدولة محمّلاً، فيطر إلى الواقع من خلال عيوبها دون حاجة إلى قمع خارجي، ويحيّد ذاته وحسه الخلقى، ويصبح المجتمع أو الدولة أو العلم الطبيعي المصدر الوحيد للقيمة المطلقة، وينظر إلى نفسه باعتباره جزءاً من آلة كبرى، وتصح مهمته هي التكيف البرجماني مع دوران الآلة

١٢ - تزايدت معدلات التجريد في المجتمع، وعمليات التجريد والترشيح هما عمليتان متلازمتان، إذ لا يمكن الترشيح دون تجريد، أي سرح الصفات الخاصة عن الشيء والتركيز على الصفات العامة فيه والتي تجمع بينه وبين الأشياء الأخرى حتى يتسنى استيعابه داخل الآلة الاجتماعية ويؤدي التجريد إلى ابتعاد الواقع الحي بحيث لا يدركه المرء بشكل مباشر متعين له قيمة، إذ يصبح شيئاً له مواصفات محددة يمكن تقسيمه إلى أجزاء يمكن استبدال بعضها، وينطبق هذا على البشر تطبيقه على الأشياء. ويرى أورتيغا جاسيت أن عملية التجريد مرتبطة تمام الارتباط بعملية نزع الصبغة الإنسانية (بالإنجليزية، دي هيومانايزيشن dehumanization).

وقد نجحت عمليات التجريد المتزايدة في جعل القيمة الأخلاقية شيئاً بعيداً
للعناية لا علاقة له بفعل الإنسان المباشر. ولتصرب مثلاً من صناعة الأسلحة
الكيمائية الفتاكة: تُقسَّم عملية إنتاج المييد البشري إلى عدة وظائف صغيرة،
كل وظيفة تُشكل حلقة تؤدي إلى ما بعدها وحسب. ولأنها مجرد حلقة، فهي
محايدة تماماً ولا معنى لها، إذ لا يوجد أي مصمون خلقي لعملية إضافة حلول
لآخر. ومن ثم، تظل النهاية الأخلاقية (حرق البشر وإبادتهم) بعيدة للعناية.
والعامل أو الموظف المسؤول عن هذه الحلقة سيبدل قصارى جهده في أداء عمله
الموكل إليه دون أية أعباء أخلاقية، ومن ثم تستمر الآلة الجهنمية في الدوران من
خلال الحلقات والتروس، ولا يتحمل أي شخص مسؤولية إبادة البشر، إذ إن
مسؤولية العامل أو الموظف مسؤولية نية تكو قراطية وليست مسؤولية أخلاقية

١٣- ومن المظاهر الأخرى للتجريد في المجتمع الحديث ممارسة العنف عن
طريق مؤسسات متخصصة تقوم بتحقيق أهدافها بشكل مؤسسي رشيد (أي
مقس) ومنظم لا دخل فيه للعواطف. وعادةً ما تتم عمليات التعذيب وغيرها
من أعمال العنف بعيداً عن الناس في أطراف المدينة، داخل مكاتب أليقة تتم
تقسيمها بعناية فائقة. وعادةً ما يتم التعذيب بأساليب علمية بحيث لا يترك أثراً
على جسد الضحايا. وإن تم قتلهم فعادةً ما يمكن التخلص من جثثهم بطريقة
نظيفة عالية الكفاءة.

١٤- تظهر عمليتا التجريد والترشيد في استجابة البشر للعنف والإبادة، إذ
تحل الحسابات الرشيدة محل الاستجابة التلقائية والعواطف بحيث يمكن للإنسان
أن يكبت أية أحاسيس بالشفقة أو الانفعال العريزي داخله أو الإحساس
التلقائي المباشر، ويحل محل ذلك كله قدر عالٍ من الانصياط والتخبط.

ويمكن القول بأن ما تم إيجازه في الحضارة العربية الحديثة هو القضاء على الشخصية التقليدية ذات الولاء المطلق خلفي ثابت يتجاوز عالم المادة والتاريخ، ومن ثم فهي شخصية تعيش في ثنائيات وتعددية، وحلت محلها الشخصية الحركية المتغيرة والمتقلبة مع حركة المادة، التي لا ولاء عندها لأية ثوابت أو مطلقات والتي تحررت من أية قيم أو عائنة، فهي تعيش في عالم الواحدية المادية المعقم من القيم المتجاوزة. هذه الشخصية يمكن أن تتبدى من خلال إمبريالية داروينية مليئة باليقينية العلمية توطن الكون، الطبيعة والإنسان، لصالحها، ويمكن لها أن تتبدى من خلال إدعاء أداتي فتصبح شخصية عطية تعاقبة برجماتية ذات بُعد واحد، تستبطن تمام النماذج السائدة في المجتمع والتي تروجها الأجهزة الأمنية للمجتمع وضمن ذلك الإعلام، وهي شخصية سببية هزيلة مهترية لا تثق في ذاتها ولا رؤيتها ولا هويتها ولا منظوماتها، ولذا يتحدد توجهها حسب ما يصدر لها من أوامر تأتي لها من علي، ويتحدد ولاؤها استناداً إلى المصلحة المادية المتغيرة التي يتم تعريفها مديناً وقومياً وعلمياً وموضوعياً من خلال الجهات المسؤولة واللجان المتخصصة والسوبرس، ومن ثم يمكنها أن تطيع الأوامر البرانية وتنفذ التعليمات بدقة متناهية وهي شخصية ذات عقل أداتي لا تفكر في العايات وإنما في الوسائل والإجراءات وحسب، وفي أحسن السبل لا ينجاز ما أوكل لها من مهام دون تساؤل عن مضمونها الأخلاقي أو هدفها الإنساني.

وحينما ظهرت هذه الشخصية، أصبح من الممكن أن تقرر الدولة وأعضاء النخبة إبادة عناصر غير نافعة في المجتمع، القائض البشري، أو في وطن آخر أو قارة بأسرها تشكل مجالاً حيويًا للدولة صاحبة القرار. ولم يعد هذا جريمة إذ لا توجد قوانين مطلقة خارجة عن الدولة، أو هي «جريمة قانونية

مشروعة»، إن صح القول، تكتسب مشروعيتها من أن الدولة توافق عليها وتباركها، بل وتشجع عليها وتضرب على يدها كل من يعارضها أو يحجم عن اقترافها.

وهناك على كل المؤسسات المتخصصة لتنفيذ الجريمة، وهي مؤسسات بيروقراطية منفصلة عن القيمة، تتجاوز الخير والشر، ولا تسأل عن السبب وإنما عن الوسيلة، أي إنها ملتزمة بالترشيد الإجرائي وأخلاقيات الصيرورة، والعاملون في مثل هذه المؤسسات لا يتخذون قرار قتل الأطفال، على سبيل المثال، بأنفسهم، ولا ينفذون جريمة القتل بأيديهم فاللجان المتخصصة التي تضم السوبر من مجتمع على أعلى مستوى وتناقش المسألة بطريقة علمية وبيروقراطية وفي لغة محايدة وتتخذ القرارات في ضوء ما تراه هي الصالح العام. ثم يصدر الأمر في نهاية الأمر، لا بالقتل أو التصفية الجسدية وإنما بالقيام بعمليات التطهير العرقي أو الحل النهائي أو خدمة مصلحة الدولة العليا. ثم يُقسَّم القرار إلى مئات التفاصيل التي يقوم بها آلاف الموظفين التنفيذيين من الجنود والعمال والملاحين والمهين الذين لم يشعروا بهذا الطفل الذي سيقتل في غابات فينلاند أو في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين أو في معسكرات الاعتقال النازية.

وحتى إذا شعر الإنسان في أعماق أعماقه بلا أخلاقية القرار، فسوف يكون قد تعلم من الآليات ما يجعله قادراً على إسكات حسه الخُلقي فالإنسان الحديث أصبح بوسعه، بحسه العملي، ومن خلال الحسابات الرشيدة والتسوية العلمي الموضوعي المحايد الصارم والسمية الكاملة التي تحصل الأمور متصارية، تبرير أي شيء وقبول أي وضع، فتمكن التضحية بالجزء في سبيل الكل، وبالأقلية في سبيل الأغلبية، وبالمرضى في سبيل الأصحاء، وبالعجزة في سبيل الشباب. ومع سيطرة حب البقاء، باعتبار أن البقاء قيمة مطلقة، فإن الجميع

يمكن أن يتعاونوا مع الدولة من قبيل تقليل الخسائر، إذ لا توجد قيم مطلقة أو مرجعية متجاوزة يمكن للفرد أن يلزم بها ويموت من أجلها ويحاكم البشر والأمم كافة من منظورها. ثم تتكفل المؤسسات الإعلامية للدولة بتصفية كل ما تبقى من أحاسيس إنسانية أو أخلاقية «متخلعة» تشكل ثنائية لا تريد أن تختفي

وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحصار الغربي الحديثة، في جانب هام من جوانبها، هي تعبير عن التراجع التدرجي والمستمر للفلسفة الإنسانية الهيومانية التي تؤكد استقلالية الإنسان عن الطبيعة/المادة ومقدرته على تجاوزها وعسى تطوير منظومات قيمية ومعرفية، ولذا تصعه في مركز الكون، وهو ترجع يقابله تصاعد مستمر ومطرد للحولية الكمومية المادية، أي الواحدة للمادية أو وحدة الوجود المادية أو العلمانية الشاملة، التي تهتمش الإنسان ومنظوماته المعرفية والأخلاقية جميعاً وتسويه بالطواهر الطبيعية وترده إلى عاصره الأولية المادية، أي تقوم بتمكيكه وتلويحه تماماً في الطبيعة/المادة، فتلعيه وتبيده ككائن مستقل له قيمة مطلقة عن قوانين الحركة الطبيعية/المادية

وقد يكون من المفيد والطريف في الوقت ذاته أن نربط مصطلحي الإبادة (بالإنجليزية: إكسترمينيش (extermination) والتفكيك (بالإنجليزية: دي كوستراكنش (deconstruction) بمجموعة من المصطلحات الأخرى التي استخدمها علم الاجتماع العربي لوصف بعض الجوانب السلبية للحدائث العربية، وكلها تفيد تهيمش وتفكيك وتراجع وصمود ودبول وغياب الإنساني والأخلاقي لصالح ما هو غير إنساني ومحايذ ومتشبه:

١ - دي سنترنج مان decentering man أي إزاحة الإنسان عن المركز، بمعنى إفقاد الإنسان مركزه في الكون.

- ٢- دي برسومالايريشن *depersonalization* أي إسقاط السمات الشخصية.
- ٣- ديس انتشانمنت أوف ذي ورلد *disenchantment of the world* أي تحرير العالم من سحره وجلاله، بمعنى أن يصبح العالم مادة محضة لا أسرار فيها، يحكم للعقل الإحاطة بها ومعرفة قوانينها والتحكم فيها.
- ٤- دي سانكتيفيكيشن *desanctification* أو دي ساكرالايريشن *desacralization* أي نزع القداسة عن الظواهر كافة ومنها الإنسان بحيث تصبح لا حرمة لها وينظر لها نظرة مادية لا علاقة لها بما وراء الطبيعة.
- ٥- دي ميستيفيكيشن *demystification* أي نزع السر عن الظواهر بما في ذلك الإنسان.
- ٦- دي نيودينج *denuding* أي تعرية كل الظواهر من أية مثاليات ومنها الإنسان حتى تظهر على حقيقتها المادية.
- ٧- دي هيومانايزيشن *dehumanization* أي تجرييد الإنسان من خصائصه الإنسانية
- وهكذا نبدأ عملية العلمنة الشاملة (بعد المرحلة الإنسانية الهيومانية الأولى) بإزالة الإنسان عن المركز ثم نزع الجوانب الشخصية عنه بحيث يصبح شيئاً ليست له خصوصية أو تمرد. ثم ((يُحرر)) العالم من سحره وجماله فيصبح الإنسان والطبيعة مادة محضة ثم تنزع عنه كل قداسة وتهتك كل أسرارهِ ويُعرى من أية مثاليات لتصل إلى نوع من أسواع الإباحية الأخلاقية المعرفية إذ يصبح الإنسان لهماً يُوطَّع في مزارع البيض في الجسوب الأمريكي أو مصانع الراسمالين في لندن أو يُرسل إلى معسكرات السخرة والإبادة في ألمانيا يُصور في مجلات إباحية في كل أو أي مكان. والمحصلة النهائية لكل هذا هي نزع

الصيغة الإنسانية عن الإنسان وتحويله إلى مادة محضة قابلة للحوسلة. وهذه هي قمة العلمنة الشاملة والتفكيك الكامل.

وعن نربط كل هذه المصطلحات وغيرها بمصطلح نهاية التاريخ باعتبار أن نهاية التاريخ هي النقطة التي يتم التحكم فيها في كل شيء وينتهي الإنسان كما نعرفه، أي الإنسان الذي يشغل مركز الكون متجاوزاً النظام الطبيعي.

وعن لا نرغم أن الرؤية الواحدة المادية تؤدي حتماً وبشكل مطلق إلى الإبادة والتفكيكية. كل ما يؤكد أن مثل هذه الرؤية تخلق التربة الخصبة لانتشار الآراء النعمية الداروينية المادية التي تترعرع فيها الاتجاهات والأفكار الإبادية والتفكيكية وتحقق.

تحول الإمكانية الإبادية إلى حقيقة تاريخية

هذه القابلية أو الإمكانية الكامنة للإبادة، وتفكيك الإنسان لعناصره المادية الأساسية لاستخدامها على أكمل وجه، تحققت أول ما تحققت بشكل جزئي وتدرجي في التحرية الاستعمارية العربية بشقيها الاستيطاني والإمبريالي. فقد خرجت جيوش الدول الغربية الإمبريالية تحمل أسلحة الدمار والفتك والإبادة، وحول الإنسان العربي نفسه إلى سوبرمان مطلق له حقوق مطلقة تتجاوز الخير والشر، ومن أهمها حق الاستيلاء على العالم وتحويله إلى مجال حيوي لحركته ونشاطه وتحويل العالم بأسره إلى مادة خام، طبيعية أو بشرية. فاعتُبرت شعوب آسيا وإفريقية (الصعراء والسوداء المتخلفة) مجرد سيمن، مادة بشرية تُوظف في خدمته، كما اعتُبر العالم مجرد مادة طبيعية تُوظف في خدمة دول أوربة وشعوبها البيضاء المتقدمة، واعتُبرت الكرة الأرضية مجرد مجال حيوي له يصلُر له مشاكله بل ولم تفرق الرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة في نهاية الأمر بين شعوب آسيا وإفريقية وشعوب العالم العربي، فالجميع مادة بشرية،

نافعة أو غير نافعة، ضرورية أو فائضة. فكان العمال يُنظر لهم باعتبارهم مادة بشرية نافعة، ومصدراً لفائض القيمة، أما المتعطلون فهم مادة بشرية فائضة. وصُفَّ المحرمون، وفي مرحلة أخرى، للمعوقون والمسنون، مادة بشرية غير نافعة. وهذه المادة يجب أن «تُعالج»، وكانت الوسيلة الأساسية للمعالجة هي تصدير المادة البشرية الفائضة إلى مكان آخر لتحويلها إلى مادة نافعة إن أمكن، مع عدم استبعاد «الحلول الأخرى» إن استلزم الأمر.

وكانت أولى عمليات «المعالجة» هي نقل الساخطين سياسياً وديناً (البيوريتان) إلى أمريكا، والمحرمين والعاشقين في تحقيق الحراك الاجتماعي في أوطانهم إلى أمريكا وأستراليا. وتبعتها عمليات ترانسفير أخرى تهدف جميعاً إلى تحقيق صالح الإنسان العربي:

نقل سكان إفريقية إلى الأمريكيين لتحويلهم إلى مادة استعمالية رخيصة .
نقل جيوش أوربة إلى كل أنحاء العالم، وذلك للهيمنة عليها وتحويلها إلى مادة بشرية وطبيعية تُوظف لصالح الغرب.

نقل الفائض البشري من أوربة إلى جيوب استيطانية عربية في كل أنحاء العالم، لتكون ركائز للجيش العربية والحضارة العربية (هيمما يُعد أكبر حركة هجرة في التاريخ).

- نقل كثير من أعضاء الأقليات إلى بلاد أخرى، الصيبين إلى ماليزيا - اليهود إلى عدة أماكن - اليهود إلى الأرجنتين، كشكل من أشكال الاستعمار الاستيطاني، إذ إن هذه الأقليات تشكل جيوباً استيطانية داخل البلاد التي تستقر فيها.

- نقل كثير من العناصر للمقاتلة من آسيا وإفريقية وتحويلهم إلى جنود مرتزقة في الجيوش الغربية الاستعمارية، مثل اليهود، خصوصاً السبخ، في الجيوش

البريطانية. وفي الحرب العالمية الأولى، تم تهجير ١٣٢ ألفاً من مختلف أقطار العرب لسد الفراغ الساجم عن تهجير العربيين، بالإضافة إلى تهجير بعضهم مباشرة للقتال، وهذه هي أول «هجرة» لسكان العرب العربى، وقد استمرت بعد ذلك تلقائياً.

- مع ظهور فكر حركة الاستشارة في العرب تم تعريف الناس حسب دورهم للمجتمع والدولة، وقد طبق هذا المعيار على كل المواطنين بخاصة أعضاء الأقليات. تم تقسيم اليهود في كثير من البلاد العربية - كما أسلفنا - بحيث أصبح غير النافعين قابليين للترحيل.

. في هذا الإطار المعرفي الترانسميري، تمت عملية الاستيطان الصهيونية التي هي في جوهرها تصدير لإحدى مشاكل أوربة الاجتماعية للمسألة اليهودية إلى الشرق. يهود أوربة هم مجرد مادة، فائض بشري لا نفع له داخل أوربة يمسك توظيفه في خدمتها في فلسطين، والعرب أيضاً مادة، كتلة بشرية تنقبض ضد هذه المصالح العربية، وفلسطين كذلك مادة، فهي ليست وطناً وإنما هي جزء لا يتجزأ من الطبيعة/المادة تُطلَق عليه كلمة الأرض. تم نقل العرب من فلسطين ونُقل اليهود إليها، وتمت إعادة صياغة كل شيء بما يتلاءم مع مصالح الإنسان العربي.

- تمت عمليات ترانسفير ضخمة بعد الحرب العالمية الأولى، فنُقل سكان يونانيون من تركيا إلى اليونان، وسكان أتراك من اليونان إلى تركيا، كما نُقل سكان ألمان من بروسيا الشرقية بعد ضمها إلى بولندا وهذه العمليات هي التي أوحى لهتلر بعمليات نقل اليهود خارج الرايخ. بل إنه في السنين الأخيرة من حكم الرايخ طوّر هتلر جنرال بلان أوست Generalplan Ost لتقل ٣١ مليوناً «عبر ألمان» من أوربة الشرقية وتوطين ألمان بدلاً منهم.

وما يهمنا في هذا كله هو نزع القداسة عن البشر كافة، في الشرق والغرب، ونحويلهم إلى مادة استعمالية ليست لها قيمة مطلقة، ولا علاقة لها بأية معيارية. ولكن لتركز على التجربة الاستيطانية العربية في جميع أنحاء العالم، خصوصاً في أمريكا الشمالية، وهي تجربة كانت تفترض ضرورة إبادة تلك العاصر البشرية الثابتة التي كانت تفسد عقبة كأداء في طريق الإنسان العربي وتحقيق مشروعه الإمبريالي. وقد قبلت الجماهير الأوربية عملية الإبادة الإمبريالية وساهمت فيها بحماسة شديدة، لأن هذه العملية كانت تخدم مصالحها، كما أهتمتها الدول الإمبريالية ذات القبضة الحديدية في الداخل والخارج.

وتعدُّ العقيدة البيوريتانية، أو التطهيرية، عقيدة المستوطنين البيض في أمريكا الشمالية، هي أولى الأيديولوجيات الإمبريالية الإبادية التي كانت تعطيها ديباجات دهية كثيفة. فكان هؤلاء المتطهرون يشيرون إلى هذا الوطن الجديد باعتباره صهيون الجديدة أو الأرض العذراء فهي أرض بلا شعب. وكان المستوطنون يشيرون إلى أنفسهم باعتبارهم عبرانيين، وللسكان الأصليين باعتبارهم كنعانيين أو عماليق، وكلها مصطلحات توراتية إبادية، استخدمها معظم المستوطنين البيض فيما بعد في كل أرجاء العالم متجاهلين تماماً القيم المسيحية المطلقة مثل المحبة والإخاء.

وكان كل هذا يعني في واقع الأمر إبادة السكان الأصليين حتى يعكس للمستوطنين البيض الاستقرار في الأرض الخالية الجديدة! وقد تم إبجاز هذا من خلال القتل المباشر، أو نقل الأمراض المختلفة، كأن تُترك أعطية مصابة بالجذري كي يأخذها الهنود فينتشر الوباء بينهم ويتم إبادتهم تماماً. وكانت الحكومة البريطانية في عصر الملك جورج الثالث تعطي مكافأة مالية لكل من يحضر فروة رأس هندي قربة على قتله. واستمرت هذه التقاليد العربية الإبادية بعد استقلال أمريكا، بل وتصاعدت بعد عام ١٨٣٠م حين أصدر الرئيس

جاكسون قانون ترحيل الهنود، والذي تم بمقتضاه تجميع خمسين ألفاً من هنود الشيروكي من جورجيا وترحيلهم (ترانسفير) في أثناء فصل الشتاء سيراً على الأقدام إلى معسكر اعتقال مُخصص لهم في أو كلاهما. وقد مات أغلبهم في الطريق، وهذا شكل من أشكال الإبادة عن طريق التهجير، ترانسفير، وهو شكلاً ترانسفير من مكان لآخر، ولكنه بدلاً ترانسفير من هذا العالم للعالم الآخر. ووصلت العملية الإبادية إلى قمتها في معركة ونديد ني Wounded Knee (الركبة الجريحة) عام ١٨٩٠م. وكانت الثمرة النهائية لعمليات الإبادة هذه أنه لم يبق سوى نصف مليون من مجموع السكان الأصليين الذي كان يُقدر بحوالي ٦,٥ مليون عام ١٥٠٠م لدى وصول الإنسان الأبيض، أي إنه تمت إبادة ستة ملايين مواطن أصلي، وهو رقم سحري لا يذكره أحد هذه الأيام، إذا لم نحسب نسبة التزايد الطبيعي، يُقدر البعض أن العدد الفعلي الذي تم إبادة سد القرن السادس عشر حتى بداية القرن العشرين قد يصل إلى عشرات الملايين. وقد تكرر النمط نفسه في أستراليا التي كان يبلغ عدد سكانها الأصليين ٢ مليون عند استيطان البيض للقارة في عام ١٧٨٨م لم يبق منهم سوى ٢٠٠ ألف. ولا تزال عملية إبادة السكان الأصليين مستمرة في البرازيل وأماكن أخرى، وإن كان بشكل أقل مهجية وخارج نطاق الدولة.

وترتبط بالترحيل الاستيطانية في أمريكا الشمالية عمليات نقل ملايين الأفارقة السود للأمريكتين لتحويلهم إلى عمالة رخيصة. وقد تم نقل عشرة ملايين تقريباً، ومع هذا يجب أن نتذكر أن كل أسير كان يقابله بوجه عام عشرة أموات كانوا يلقون حتفهم إما من خلال أسباب «طبيعية» بسبب الإنهاك والإرهاق وسوء الأحوال الصحية أو من خلال إقتائهم في البحر لإصابتهم بالمرض.

وكانت أعمال السخرة الاستعمارية في إفريقيا ذاتها لا تقل قسوة. ففي كتابه رحلة إلى الكونغو (١٩٢٧م)، يُبين أدريه جيد كيف أن بناء السكة الحديد بين برازيل واليوانت السوداء (مسافة طولها ١٤٠ كيلو متر) احتاجت إلى سبعة عشرة ألف حجة. ويمكن أن نتذكر أيضاً حفر قناة السويس بالطريقة نفسها وتحت الظروف نفسها وبالتكلفة البشرية نفسها.

وقد ورد في إحدى الدراسات أن عدد المواطنين الأوربيين الذين لهم علاقة بعمليات التطهير العرقي والإبادة داخل أوروبا، إما كضحايا أو كجزائين، يصل إلى مئة مليون، فإذا أضفنا إلى هذا عدد المنورطين في عمليات القمع والإبادة الاستعمارية في الكونغو وفلسطين والجزائر وميتام وغيرها من البلدان فإن العدد لا بد أن يتضاعف.

ولكن الإمكانية الإبادية الكاملة التي تحققت بشكل غير متبلور وجرئي في التجربة الإمبريالية والاستيطانية الغربية، تحققت بشكل نمائجي كامل في الإبادة النازية أو في اللحظة النازية النماذجية في الحصار العربي، أي اللحظة التي تبلور فيها النموذج وأصبح عن نفسه بشكل متبلور فاضح، دون زعارف أو ديباجات، ولذا أذهلت الجميع، وضمنهم المدافعون عن النموذج في صوره الأقل تبلوراً وأكثر اعتدالاً.

وكان النازيون يُدركون تمام الإدراك أن نظامهم النازي وممارساته الإبادية إنما هي ثمرة طبيعية للتشكيل الحضاري الغربي الحديث. ولعل أكبر دليل على أن الإبادة إمكانية كاملة، تضرب بحدورها في الحصار الغربية الحديثة، أنها لم تكن مقصورة على النازيين وإنما تشكل مرجعية فكر وسلوك الخلفاء، أعداء النازيين الذين قاموا بمحاكمتهم بعد الحرب. فإرنست همسجواي، الكاتب الأمريكي، كان يُطالب بتعقيم الألمان بشكل جماعي للقضاء على العصر

الألماني. وفي عام ١٩٤٠م قال تشرشل: إنه ينوي تجويع ألمانيا وتدمير المدن الألمانية وحرقها وحرق عاباتها. وقد عُيِّنَ كاتب يُسمَّى كليفتون فادمان عن هذا الموقف الإبادي بشكل متبلور. ولم يكس فادمان هذا شخصية ثانوية في المؤسسة الثقافية الأمريكية فقد كان محرر مجلة النيو يوركر، وهي من أهم المجلات الأمريكية، ورئيس إحدى الوكالات الأدبية التي أنشأتها الحكومة الأمريكية إبّان الحرب بغرض الحرب النفسية وقد شن حملة كراهية صارية ضد الألمان، تشبه في كثير من الوجوه الحملة التي شنّها الغرب ضد العرب في الستينيات والتي يشتها ضد المسلمين والإسلام في الوقت الحاضر، وجعل الهدف منها هو ((إضرام الكراهية لا ضد القيادة النازية وحسب، وإنما ضد الألمان ككل .. فالطريقة الوحيدة لأن يفهم الألمان ما نقول هو قتلهم... فالعدوان النازي لا تقوم به عصابة صغيرة... وإنما هو التعبير النهائي عن أعماق غرائز الشعب الألماني، مهتلر هو تحسّد لقوى أكبر منه، والهرطقة التي يبادي بها هتلر عمرها ٢٠٠٠ عام)) ومثل هذا الحديث لا يختلف كثيراً عن الحديث عن عبء الرجل الأسف وعن الخطر الإسلامي ومن قبله الخطر الأصغر

وقد اشترك بعض الزعماء والكتاب اليهود في هذه الحملة، فصرح فلادمير جابوتنسكي عام ١٩٣٤م بأن مصلحة اليهود تتطلب الإبادة النهائية لألمانيا، ((والشعب الألماني بأسره يُشكّل تهديداً لنا)). ولكن يمكن القول بأن كتاب الكاتب الأمريكي اليهودي تيودور كاوهمان بعنوان لا بد من إبادة ألمانيا هو من أهم الكتب المحرّضة على الإبادة، وقد استعادت منه آلة الدعاية النازية وبيّنت أبعاد المؤامرة الإبادة ضد الألمان، وهو ما شكّل تبريراً لفكرة الإبادة النازية نفسها. وقد ورد في هذا الكتاب أن كل الألمان، مهما كان توجههم السياسي (حتى لو كانوا معادين للنازية، أو شيوعيين، أو حتى محبين لليهود) لا

يستحقون الحياة، ولذا لا بد من تجنيد آلاف الأطباء بعد الحرب ليقوموا بتعقيمهم حتى يتسنى إبادة الجنس الألماني تماماً خلال ستين عاماً!

وكان هناك حديث متواتر عن ضرورة «هدم ألمانيا»، وعن «تحويل ألمانيا إلى بلد رعوية» (بالإنجليزية: باستوراليزيشن pastoralization)، أي هدم كل صاعاتها ومؤسساتها الحديثة (كما حدث لمحمد علي). ومحنت عارات الخلفاء على المئذنة الألمانية في إبادة مئات الألوف من المدنيين (من الرجال والأطفال والنساء والمجانين) وتحطيم كل أشكال الحضارة والحياة وقد بلغ عدد صحايا العارات على مدينة درسدن الألمانية وحدها ٢٠٠ ألف قتيل كما استمرت النزعة الإبادية بعد الحرب، فقامت قوات الخلفاء بوضع مئات الألوف من الجنود الألمان في معسكرات اعتقال وتم إهمالهم عن عمد، تم تصنيفهم على أساس أنهم DEFS وهي اختصار عبارة ديس آرميد إنيمي فورسيز disarmed enemy forces أي قوات معادية تم نزع سلاحها بدلاً من تصنيفهم أسرى حرب وإعادة التصنيف هذه كانت تعني في واقع الأمر حرمانهم من المعاملة الإنسانية التي تنص عليها اتفاقيات جيف الخاصة بأسرى الحرب، وبالفعل قضى ٧٩٢,٢٣٩ جندي ألماني في معسكرات الاعتقال الأمريكية عام ١٩٤٥م، كما قضى ١٦٧ ألف مجرم في معسكرات الاعتقال العرسية نتيجة للجوع والمرض والأحوال الصحية السيئة (حسبما جاء في دراسة لجيمس باك James Bacque)، وفي الوقت ذاته كان يوجد ١٢,٥ مليون طرد طعام في مخازن الصليب الأحمر، تعمّدت سلطات الخلفاء عدم توزيعها عليهم.

ولم تقتصر الإبادة على التصفية الجسدية بل كانت هناك إبادة ثقافية، فقد قام الخلفاء بما سُمي عملية نزع الصبغة النارية عن ألمانيا (بالإنجليزية: دي

نازيفيكيشن (denazification) للقضاء على النازيين في الحياة العامة، فأقيمت ٥٤٥ محكمة دائمة على الأقل يتبعها طائفة من الفيس والسكرتارية عددهم اثنا عشر وعشرون ألفاً. وقام الأمريكيون بتعطية ثلاثة عشر مليون حالة (أي معظم الذكور الألمان البالغين)، وتم توجيه الاتهام إلى ثلاثة ملايين وسبع مئة ألف، أحرقت لهم محاكمات عاجلة. وأدين تسع مئة وثلاثون ألفاً منهم، وصدرت أحكام بشأنهم من بينها ١٦٩,٢٨٢ حكماً بتهمة ارتكاب جرائم نازية لا مجرد التعاون مع النظام النازي. وأصدر البريطانيون ٢٢,٢٩٦ حكماً والفرنسيون ٧١٣٥٣ حكماً، والروس ثمانية عشر ألف حكم. وبحلول عام ١٩٤٥م، كان قد تم طرد ١٤١ ألف ألماني من وظائفهم، من بينهم معظم المدرسين في منطقة الاحتلال الأمريكية، ورجع بعدد أكبر من هؤلاء في السجن.

وتظهر الرعة الإبادية نفسها في استنحابة العلماء لليابان، فقبل اكتشاف القنبلة الذرية، كان الجنرال الأمريكي كورتيس لي ماي يقوم بتخطيط مدن اليابان الواحدة تلو الأخرى بشكل مهجي لم يسبق له مثيل في التاريخ. فخلال حشرة أيام في مارس ١٩٤٥م، قام الطائرات الأمريكية بطلعات جوية بلغ عددها ١١٦٠٠، ثم خلالها إغراق ٣٢ ميلاً مربعاً من أكبر أربع مدن يابانية بالقبائل، وهو ما أدى إلى نحو هذه المساحات وكل ما عليها من الوجود وتسيبت في مقتل ١٥٠,٠٠٠. أما الغارات الجوية على طوكيو يوم ٢٥ مايو ١٩٤٥م، فتسببت في اندلاع عاصفة نارية ضخمة حتى أن قائدي الطائرات المقاتلة كانوا يشمون رائحة لحم البشر المحترق وهم على ارتفاع آلاف الأقدام. وأدت هذه الغارات إلى مقتل الآلاف ونشريد مليون شخص على الأقل.

وكانت عملية الإبادة من الشمول لدرجة أن الجنرال جروفر المسؤول عن مشروع مانهاتن لإنتاج القنبلة النووية كان ((يخشى)) ألا يجد أي هدف سليم يمكن أن يُلقى عليه يقابله ويدمره. وبرغم أن الولايات المتحدة كانت تعرف أن

اليابانيين كانوا قد بدؤوا يفكرون بشكل جاد في إنهاء الحرب، فقد رأى الجنرال جروفر ضرورة استخدام القنبلة مهما كان الأمر، بعد أن تم إصاق ٢ بليون دولار في تطويرها وهو ما يُعادل ٢٦ بليون دولار بحسابات اليوم. كما أن ترومان كان يشعر بعدم الثقة في نفسه أمام تشرشل وستالين، ولذا كان يسود أن يذهب للاجتماع بهم وهو في موقع قوة، خصوصاً وأن الدب الروسي كان قد بدأ في التصحيم. ومن ثم، كان لابد من إلقاء القنبلة الذرية بغض النظر عن عدد الضحايا أو حجم التدمير. وكان الجنرال جروفر «مخطوطة»، كما تقول بعض الدراسات، إذ وجد صالته المنشودة في هيروشيما التي كان يقطعها ٢٨٠ ألف نسمة ووجد أنها محاطة بتلال يحبس أن تحول المدينة إلى جهنم حقيقية بعد الانفجار إذ إنها ستركر الحرارة. وبالفعل قُتل فور وقبوع الانفجار ٧٠ ألف مدني ومات ١٣٠ ألف آخرون بعد عدة شهور متأثرين بحروقهم من الإشعاع. وكان هيروشيما لم تكن كافية، فأُلقيت قنبلة أخرى على ناجازاكي، أدت هي الأخرى إلى مقتل ٧٠ ألف آخرين، غير مئات الألوف الآخرين الذين لقوا مصرعهم فيما بعد. فما بعد ألمانيا واليابان لم يترك لهم حياة ولا حياة حوالى مليوني شخص معظمهم من المدنيين.

كما يجب أن نتذكر عمليات الإبادة التي قام بها النظام القيصري ومن بعده النظام الستاليني ضد الشعوب الإسلامية في الخانات التركية، التي أصبحت الجمهوريات السوفيتية. وكان عدد شعب التتار وحده يساوي عدد سكان روسيا، أما الآن فهو لا يكون سوى نسبة مئوية ضعيفة، ومصره بهذا لا يختلف عن مصير السكان الأصليين في أستراليا وأمريكا الشمالية. وقد استمر النظام الستاليني في عمليات الإبادة المنهجية «أعدائه الطبيعيين» مثل الكولاك الذين قارمو تحويل مزارعهم إلى مزارع جماعية، بل وضد بعض أعضاء الحرب الشيوعي ممن عارضوا الديكتاتور. وكانت الإبادة تأخذ أشكالاً مختلفة مثل

الإعدام والعمل في معسكرات السخرة. وقد بلغ عدد الضحايا ٢٠ مليوناً مات منهم ٢١ مليوناً على الأقل في معسكرات الجولاج. هذا حسب التقديرات المحافظة، أما أعداء النظام الستاليني فيقولون، إن عدد الضحايا بلغ ٥٠ مليوناً! وقد رُفِعَ النقاب أخيراً عن مساهمة النظام الستاليني في إبادة أعضاء النخبة الثقافية والسياسية في بولندا وهي سياسة لا تختلف كثيراً عن سياسة النظام النازي. وبعد حوالي نصف قرن لا تزال عمليات الإبادة والتطهير العرقي على قدم وساق في البوسنة والهرسك والشيستان، ولا تزال بعض الدول العربية تراقب هذا بحياء غير عادي.

إبادة الآخر إذن آلية أساسية استخدمها التشكيل الحضاري الإمبريالي العربي في تحقيق رؤيته ومثالياته النازوية، ومع هذا تظل الإبادة النازية لليهود لها مركزية خاصة، فكيف نفهم هذا؟ وتعود هذه المركزية فيما اعتقد إلى حداثة الإبادة النازية ومهيجتها، الأمر الذي جعلها تقص مضجع الإنسان الغربي، ومشروعه الحضاري يستند إلى العلم المتحرد من القيمة وعقيدة حضارته تكمن في الترشيح المتزايد. كما أن الإبادة الاستعمارية كانت تتم دائماً «هناك» بعيداً عن أوروبا، في آسيا وإفريقية، أما الإبادة النازية فتحت «هنا» على أرض الحصار العربية، وعلى بُعد أمتار من منازل المواطنين العاديين. كما أن العناصر التي أيدت لم تكن داكنة اللون أو صغراء، وإنما «مثلاً تماماً». وأخيراً يشعل اليهود مكانة خاصة في الوجدان العربي الديني والحضاري، فاليهودي يقف دائماً على الهامش، موضع تقديس وكره عميقين، وحينما صرعت الإبادة النازية تنبه الإنسان العربي إلى الإمكانية الكامنة، التي تقف فاعرة فاهها، في قلب حضارته الحديثة.

إشكالية انفصال القيمة والغائية الإنسانية عن العلم والتكنولوجيا

برغم هيمنة الرؤية العلمانية الإمبريالية الشاملة على الإنسان العربي، بجانبها النعمي المادي الحيادي الأدائي والدارويني الصراعي الإمبريالي، وبرغم حوسلتها للعالم وتخويلها المنفعة المادية والقوة إلى قيمة مطلقة متجاوزة للخير والشر، إلا أن هناك من لا يتقبل هذه الرؤية ولا يدعن لها ويشير قصايا مهمة ذات طابع أخلاقي وإنساني من أهمها قضية تطبيق المعايير العلمية للمصلحة عن القيمة وعن الغائية الإنسانية، وتطبيق المنظومة الأخلاقية الداروينية النعمية المادية على الإنسان والمجتمع الإنساني. فقد أسس البارون منطومتهم - كما أسلفنا - استناداً إلى مفاهيم علمية أو شبه علمية مثل النظرية الداروينية، وما يترتب عليها من مفاهيم مثل التفاوت بين الأعراق والمجال الحيوي والشعب العنصري، كما تبسوا الرؤية العلمية المنحرفة تماماً من القيمة ومن الغايات الإنسانية باعتبار أن العلم وما يتولد عنه من قوانين وقيم مادية هي القيمة الحاكمة الكبرى والمرجعية النهائية للإنسان. وقد حقق الازيون نجاحاً منقطع النظير في هذا المصمار فركزوا على محاولة التحكم الكامل في كل العناصر البشرية الخاضعة لهم، وتطبيق الحسابات الرشيدة المحايدة التي تهدف إلى تعظيم الإنتاج والأرباح وتقليل الاستهلاك والخسائر. ومن ثم يمكن القول بأن الإبادة النازية لليهود وغيرهم هي التحقق الكامل للرؤية المعرفية العلمانية الإمبريالية الشاملة التي تم من خلالها حوسلة كل شيء بطريقة علمية محايدة رشيدة حديثة. ويتبدى هذا في عدة أوجه سنوجزها فيما يلي:

- ١ - كان النظام النازي بمثابة يوتوبيا تكنولوجية تكنولوجراطية حقة تم تنظيمها تنظيمياً هرمياً، ففي قاعدته تقف جماهير الشعب العنصري المتماصك تلوه نخبة

من العلماء والساسة، يدورون جميعاً في إطار واحد هو الدولة القومية التي تحبُّ مصالحها كل المصالح. وعلى قمة الهرم يقف الموهرون: التجسد المادي والمحسوس للمطلق العلماني، الشعب العضوي والدولة، الذي تركزت فيه جميع القوى الحيوية الكامنة في السق، وهو القادر على تحريكها، وهو القادر على حسم كل الاختيارات السياسية والاجتماعية والأخلاقية، تساعد النخبة العلمية والسياسية الحاكمة.

هذا الهرم الدارويسي المنظم تنظيمًا دقيقاً تحرك بشكل محايد لبدافع عن مصلحته، كما يراها هو، وعن مفعته، كما حددها هو، أو كما حددتها النتيجة الحاكمة من علماء وساسة! وكانت حركة الهرم الناري تتسم بالحياد الصارم، والتجرد المذهل من القيم والعواطف والعائيات الإنسانية. وكانت واحدة من أهم مؤسسات الإبادة تدعى مؤسسة تدعيم القومية الألمانية، وقد أسست عام ١٩٣٩م لتوظيف العناصر الألمانية غير المرعوب فيها. وكان هتلر، الذي أسندت له مهمة إدارة هذه المؤسسة القومية، يرى أنها تجسد قيمة قومية عضوية مطلقة، فهي تخدم المصالح العليا المصنفة لألمانيا، وكان رجاله يؤدون واجبتهم بأمانة وإخلاص شديدين لوطهم.

٢- أدار هتلر مؤسسته بطريقة حديثة للغاية قادت في كيفية استخدامه لليهود من خلال واحد من أهم أسس الإدارة الحديثة فيما يُسمى الإدارة الذاتية، إذ كوّن، انطلاقاً من الرؤية الداروينية النعمية، محبة من اليهود نواتها الأساسية أعضاء المجالس اليهودية والموظفون المحققون بها، تلور حولها قطاعات أخرى مثل العمال اليهود في مصانع الدخيرة، وبعض الشخصيات اليهودية العامة، وتم وضعهم جميعاً بأنهم يهود يتمتعون بالحماية من الترحيل نظراً لنفعهم. وهو امتداد لتقسيم العربي القديم لليهود والذي ظل سائداً منذ العصور الوسطى حتى

أوائل القرن التاسع عشر. وقد أصبح هؤلاء أداة ذات كفاءة عالية في يد الإدارة النازية وتعاونوا معها تماماً.

٣- وكانت عمليات السخرة والإبادة حديثة وشديدة بمعنى الكلمة، يتم إنجازها من خلال إجراءات محايدة. فعلى سبيل المثال، استخدم خط التجميع (بالإنجليزية: أسمبلي لاين assembly line) في عملية مرور المساجين، والمعروف أن خط التجميع استخدم في الأصل في المذيب (السلخانة) في شيكاغو، حيث رأى أحد مؤسسي علم الإدارة الحديثة أنه يمكن توفير الوقت والجهد بأن تُعلق جثث الحيوانات الواحدة تلو الأخرى على سير متحرك أمام الجزارين، لكي يقومون بتطيقها وإعدادها. وقد طبق الأسلوب نفسه على المساجين، فكانوا يقفون صفّاً واحداً ويُعطى كل واحد منهم رقم، ثم يتم فرزهم، وهي طريقة أكثر كفاءة من التصنيف على أساس الأسماء والملاحظة. أن عملية التوحيد والتنميط، مثلها مثل المركزية، تُعدّ خطوة أساسية في عملية الترشيح ويتطلبها النموذج الآلي المادي، إذ لا يمكن التعامل مع كل المعطيات بكفاءة عالية إن كانت غير متجانسة. فإن اختلعت العناصر أو الوحدات، الواحدة عس الأخرى، أدّى هذا إلى ببطء دولا ب العمل. والنموذج الآلي المادي الهندسي يعترض تشابه جميع العناصر حتى يمكن معالجتها مادياً وآلياً وهندسياً وقد طبق أيمان هذه الآلية على نطاق واسع، خصوصاً في حالة ترحيل يهود المحر. ويُقال: إنه لم يكن من الممكن إنجاز مهمة الترحيل هذه إلا من خلال خط التجميع

٤- كانت آلات السخرة والإبادة كلها تتسم بتعظيم الإنتاج والمفعة ومن أطرف الآليات وأجدها اقتصادياً وأقلها إيلاماً وأكثرها شيوعاً إرسال اليهود إلى معسكرات العمل بالسخرة لتزويد الشركات الألمانية بالعمالة الرخيصة،

وهو ما أفاد الاقتصاد الوطني الألماني محقق تقدماً هائلاً لا يمكن للمراقب الموضوعي لمحايد المنحرد من كل التحيزات العائية والأخلاقية إلا أن يقر به. فكان يتم حرر المساحين بحماية شديدة، حيث يُوجه القادرون على العمل إلى أعمال السخرة، ومن ثم لا يُنشد شيء وكان المعتقلون يعملون لساعات طويلة، ويعيشون دون حد الكفاف الأمر الذي جعل من الممكن تحقيق أرباح هائلة وإنتاجية متقطعة النظر.

٥- يذكر أن النازيين استفادوا بواحدة من أهم التحارب الحصارية العربية، وهي التحربة الإمبريالية، إذ أرسل اليهود أحياناً إلى جيئوات، أسسها النازيون حصيصاً، وكانت تأخذ شكل مناطق «نومية» مستقلة لها مجالسها التي تحكمها ونظامها المصرفي المستقل وعملتها الخاصة ونظامها التعليمي الخاص، أي إن كلاً منها كانت جيئو/دولة أو دولة/جيئو تدخل في علاقة تبادل كولومبالية مع الدولة النازية. فكانت الجيئوات تزود الدولة النازية بالعمالة والخدمات وبعض السلع نظير أن تزودها الدولة النازية بالعداء والملابس. ولكن علاقة التبادل كانت غير متكافئة لصالح الدولة النازية بحيث تكون الخدمات والعمالة الخارجة من الجيئو أكبر من قيمة ما يحصل عليه سكان الجيئو من المواد العدائية التي كانت دائماً أقل من أن تفي باحتياجات العاملين اليهود، أي إن العلامة كانت تؤدي إلى انتقال فائض القيمة إلى النازيين وإلى إبادة العاملين واستهلاكهم كأداة إنتاج سريعة. ولذا يمكن القول بأن العلاقة بين الجيئو والدولة النازية كانت علاقة كولومبالية لا تختلف كثيراً عن علاقة إنجلترا بمستعمراتها أو علاقة الولايات المتحدة ببعض الدول العربية وغير العربية التي تسيطر عليها

٦- لم يتدخل النازيون قط عن رشدتهم وحدائتهم وحيادهم، فكان يتم تقرير من يجب إبادة، ومن يجب الإبقاء عليه وتسخيرهم بعد دراسة عملية موضوعية،

متمعة ودقيقة. فقد قُسم أعضاء الجماعات اليهودية إلى يهود ناعين ومن ثم لا يمكن نقلهم، ويهود غير ناعين ومن ثم يمكن نقلهم والتخلص منهم، وهذا امتداد لتقسيم اليهود على أساس مبدأ المنفعة والذي تمت صياغته في القرن الثامن عشر، في عصر الاستنارة. ولم تكن ظروف الحرب تعوق الألمان عن التحلي بالموضوعية الكاملة. فعلى سبيل المثال، حينما وصلت القوات الألمانية إلى شبه جزيرة القرم ووجدت فيها بعض اليهود القرائين، يُس لهم هؤلاء أنهم ليسوا يهوداً بالمعنى العام والسائد، وأنهم لا علاقة لهم باليهود من أتباع اليهودية الحاخامية، ولا يتسمون بما يتسم به اليهود عموماً من طفيلية، كما ترعى أدبيات العداء لليهود في العالم العربي. وأرجأ النازيون تنفيذ عملية الإبادة والتهجير، وأرسلوا بأحد الضباط إلى برلين ليدرس القضية بشكل موضوعي برغم ظروف الحرب. وبالفعل توصل هذا الضابط الباحث إلى أن القرائين لا يتسمون بالسيكولوجية أو الطبيعة اليهودية، وأخذ النازيون بتقريره، ولذا لم يُطبق على اليهود القرائين قرار الإبادة. بل قرر النازيون، انطلاقاً من الرؤية المعية البرجماتية المرنة، تجنيد بعض العناصر القادرة من بين اليهود القرائين في القوات النازية

وانطلاقاً من الرؤية المعية المرنة نفسها طور النازيون مقياساً محدداً لتعريف من هو الآري، ولكنه كان مقياساً مرناً مفتوحاً، ولذا كان الشخص السلافي، الذي يتسم بقدر كافٍ من الصفات العرقية البيولوجية الألمانية (من بينها الطول ولون العيون)، يُعاد تصنيفه آرياً ثم يُلحق ببرامج محاص للأريّة (أي التحويل للأريّة) ليتعلم الألمانية والسلوك الألماني الأصيل. وكانت هناك مؤسسة خاصة تُسمى Ru SHA المكتب الرئيسي للعرق والتوطي، كانت مهمتها هي تحديد

الصفات الآرية وإمكانية الأئمة. وانطلاقاً من الرؤية البرجماتية نفسها صُفّ اليابانيون، حلماء الألمان، آريون شرليون برغم انتمائهم للعنصر الأصفر!

وفي مؤتمر فانسي، الذي عُقد في ٢٠ كانون الثاني/ يناير ١٩٤٢م، أبدى المحضمون اهتماماً شديداً بتصنيف الصحابا تصيفاً دقيقاً إذ قُسموا إلى أربعة أقسام. فكان القسم الأول يضم من ستم إبادة على الفور، أما القسم الثاني فكان يضم من ستم إبادة (إنهاكه) من خلال الجوع والعمل بالسخرة. ويضم القسم الثالث والرابع من يُعقم ومن يمكن أن يؤلم (على التوالي) وقد قام الماريون بالتمييز بين الإبادة من خلال الجوع والإبادة من خلال العمل، ففي عام ١٩٤٢م وجد الجيش الألماني أن المهج الثاني من الإبادة أكثر رشداً من الأول فقام بتبنيه.

٧ كاد النازيون حريصين كل الحرص على استخدام مصطلح عمي محابذ لا يحمل أية دلالات عاطفية غير علمية، فإحدى مؤسسات الإبادة كانت تحمل اسم تي فور T4، وهو اسم يصلح لأية شركة تجارية أو سماحة أو حتى أي دواء مقر، وهو منسوب إلى الشارع الذي تقع فيه المؤسسة وإلى رقم المبنى (تيرجارتن شتراسه رقم ٤ ٤ Tiergarten Strasse، أي ٤ شارع حديقة الحيوان) ومن أسماء المؤسسات الأخرى جمعية نقل المرحسى أو المؤسسة الخيرية للعناية المؤسسية.

وكان يُشار إلى عملية الإبادة بالمصطلح نفسه، ويتم أولاً الإخلاء، يليه النقل (الترانسفير) ثم إعادة التوطين، وأخيراً الحل النهائي. ويستخدم الصهاينة الخطاب نفسه، فهم يستخدمون كلمة مثل ترانسفير للإبعاد. وحيما فر الفلسطينيون من قراهم عام ١٩٤٨م خوفاً من الإرهاب الصهيوني، وصف وايمان هذا الفرار بأنه عملية تنظيف. وتحميد المصطلح مسألة أساسية في التفكير النازي، فعملية

تسييس العمال وترشيدهم، أي السيطرة عليهم وعلى حياتهم الخاصة أطلق عليها اسم القوة من خلال المرح، وكان مكتوباً على معسكر أوشفيتس العمل سيحقق لك الحرية. وكما أسلفنا، فقد جرى الحديث عن إبادة المعوقين وغيرهم باعتبارها نوعاً من الصحة العرقية ومن علاج الأمراض الوراثية الخطيرة، وكانت إبادة المحرّمين والمتخلفين تُوصف بأنها تجنب العدوى والقضاء على الجراثيم، وأمران العاز هي أدهش، والعملية كلها هي عملية تطهير لا أكثر ولا أقل. ويُلاحظ أن كل المصطلحات لا تذكر أية إبادة، بالمعنى العام أو الخاص الذي طرحه، ولذا فهي تجعل عملية إبادة البشر تبدو وكأنها مسألة مجردة وبعيدة، ومن ثم مقبولة تماماً.

٨- كانت عملية توحيد المصطلح بداية عملية توحيد كامل الإدراك، فالمصطلح المحايد للعناية يقترب من المصطلح العلمي الدقيق المنفصل عن القيمة، إذ لا توجد فيه عواطف أو إراقة دماء، وهو يحاول أن يصف الطاهرة من الخارج باعتبارها مجرد موضوع، دون أن يعطيها أي معنى إنساني داخلي أو أية قيمة مأساة، بحيث ينظر الموظف الساري أو الألماني إلى الضحية وكأنه ينظر إلى موضوع وحسب؛ حركة مادية خارجية ومادة استعمالية خام خاضعة للإجراءات. وكان يتم تدريب المشرفين على عمليات الإبادة المختلفة على التحلي بالبرود والتجرد للحفاظ على الحياد وكفاءة الأداء. فلم يكس مسوحاً للجنود الألمان بإساءة معاملة الضحايا حتى وهم في طريقهم إلى أفران العاز، لأن هذا يعني شكلاً من أشكال الانفعال والانغماس العاطفي الذي يتنافى مع الحياد العلمي، والتجرد من العواطف والتحيزات والقيم أمر أساسي ومطلوب.

وعند اكتشاف أي إحراف عن الخط المحايد، كانت القيادة النازية تعاقب المحرفين. وقد وجه اللوم إلى أحد الضباط لأنه كان يحيط أسر الضحايا علماً بإعدام أقاربهم على كارت بوستال مفتوح بدلاً من ظرف معلقا ويسدو أن

الدكتور راش، العالم النازي، تجاوز هو الآخر الخطوط المحايدة (!) حتى أنه أعصّب هملاً الذي أمر بإعدامه هو و زوجته قبل نهاية الحرب بقليل. كما أعلم قائد معسكر بوخنوالد وزوجته (عاهرة بوخنوالد) التي كانت مفرمة بصنع الشمعدانات ومناقص السحائر من أشلاء البشر، الأمر الذي يتجاوز حدود المعقولة والحياد والحوسنة. وقد أوضح المواطن النازي جوريف كرامر أنه سمّ ثمانين امرأة بالعار أثناء خدمته في أوشتس. وحسبما سُئل عن مشاعره، صرح يبرود أنه لم تكن لديه أية مشاعر على الإطلاق، وقال للقصة: «لقد تلقيت أمراً بقتل ثمانين من النساء بالطريقة التي قلناها لكم. وبالمناسبة هذا هو الأسلوب الذي تدربت عليه»، فهو يرى نفسه باعتباره موظفاً فنياً وحسب، ملتزماً بالترشيح الإجرائي، ولا يصدع عنه بالقيم الأخلاقية أو بالمطلقات، فهذه مجرد مಿತافزيقا.

وحسبما صدر قانون التعقيم والذي شمل الحالات المتطرفة لإدمان الكحول، حاول البعض استصدار استثناء للمحاربين القدامى ممن أدمنوا الكحول نتيجة إصابات في المع لحقت بهم في أثناء الخدمة العسكرية في الحرب العالمية الأولى. ولكن الحياد العلمي لا يعرف أي استثناءات ولذا رُفض الطلب، «لأنه لو أعفي هؤلاء لثم إقصاء المحاربين القدامى الذين أصيبوا في شوارع في الشارع، ثم المصابين نتيجة للعمل في المصانع»، الأمر الذي يتناقض مع المودج العقلاني المادي والسمطية التي يتطلّوها الموقف العلمي الصارم.

٩ تدلّى الموقف الحيادي الدارويني في موقف النازيين من العلم، ورعهم انصالة عن القيمة وعن العائنة الإنسانية، في واحد من أهم المفاهيم الطبية، العلمية المحايدة، في القرن التاسع عشر، وهو مفهوم الصحة العرقية، الذي ينطلق من ضرورة الحفاظ على وحدة الشعب العضوي وعلى بقائه، فهما سر تفوقه ورفقه، عن طريق التخلص من العناصر الصارة أو غير النافعة، التي تُعدّ تعبيراً

عن انهيار العرق واعطاطه؛ وثمة كتابات عديدة بجميع اللغات الأوروبية في هذا الموضوع. ومن أهم المفاهيم المرتبطة بالصحة العرقية مفهوم اليوثينيسيا euthenesis أو ما يُسمى القتل الرحيم، وإن كان من الأفضل تسميته القتل العلمي أو القتل المحايد أو القتل الأدائي أو القتل الموضوعي، أي التخلص من المعوقين وغيرهم، مثل المرضى بأمراض مزمنة، عن طريق التصفية الجسدية. وقد يبدو هذا المفهوم لنا نخعاً، ولكن في إطار الرؤية المادية الشاملة للمحضنة، وفي داخل إطار دارويني بيثشوي، يصبح الأمر مطلقاً ومنسجماً مع نفسه، ولذا، يجد كاتباً مثل برنارد شو أو هـ. جـ. ويلز يدافع عن مثل هذا المفهوم.

وقد أصدرت النخبة البازية عدة قوانين لضمان الصحة العرقية، فوضعوا البشر تحت تصنيفات مختلفة:

- **المستهلكون الذين ليس لهم نفع اقتصادي:** مثل المعتوهين والمتخلفين عقلياً والمصابين بالشلل وقرباً والأطفال المعوقين والأفراد المتقدمين في السن والمصابين بالسل.

- **المحتلون:** وهم الشيوعيون والشوادر جنسياً وعدد كبير من أعداء المجتمع الذين يتسمون بالسلوك غير الاجتماعي، مدمنو الكحول والعاهرات والمجرمون ومدمنو المخدرات ومن لا مأوى لهم.

- **أعضاء الأجناس الدنيا:** مثل السلاف والفجر واليهود الذين لا يوجد مبرر قوي لوجودهم إلا باعتبارهم مادة خاماً تُوطَّأ لمصالح الجنس الآري الأرقى.

وفي ١٤ يولييه ١٩٣٣م (في اليوم التالي لتوقيع المعاهدة مع الماتيكان)، أصدر النازيون قانوناً يُسمى قانون التعقيم لمح بعض القطاعات للبشرية (المعوقين - المرضى النفسيين - المرضى بالصرع - العمى الوراثي - الصمم الوراثي - التشوه الخلقي - الإدمان المتطرف للكحول) من التكاثر وبالعقل، تم تعقيم

أربع مئة ألف مواطن ألماني. وفي عام ١٩٣٥م، صدر قانون يجمع العلاقات الجنسية بين اليهود وأعضاء الأعراق غير الراقية من جهة والألمان من جهة أخرى، وذلك للحفاظ على النقاء العرقي. وأعلن عام ١٩٣٩م عاماً يراعى فيه المواطن واجب التمتع بصحة جيدة وطبيب من كل طبيب أو داية أن تُبلع عن أي مولود جديد معوق. وبدأت عملية القتل الموضوعي، أو العلمي أو المحايد، لهؤلاء الذين لا يمكن شعائهم مثل المعوقين وغيرهم (مشروع تي فور T4) وظهرت وثائق تبين أنه قُتل سبعون ألف معوق وعاجز يأكلون ولا ينتجون حربياً: آكلون غير نافعين أي أفراد يأكلون ولا ينتجون (بالإنجليزية: يوسلس إيترز useless eaters) يُشكّلون عبئاً على الاقتصاد الوطني ويعوقون التقدم. عُمِّقَتِ برنامج ((نخب العنوي والقضاء على الجراثيم))، أي برنامج إبادة المجرمين والمتخلفين وربما المسنين. وأدّى ذلك إلى تدمير ٢٠,٠٦٧,٠٢٩ كيلو جراماً من المربي في العام، كما جاء في إحدى الدراسات العلمية الألمانية الرصية ومع هذا توحد دراسة أخرى تفصل بالرقم إلى حوالي ٣٩ ألف. وأُنشئت لجنة للملاح العلمي للأشخاص التراثية النظيرة أُرست بتتل الأملفالم المجرمين. وكان هؤلاء وغيرهم يُرسلون إلى مستشفيات. فكانوا يوضعون في عابرة خاصة، ثم يتم الإجهار عليهم عن طريق أفراغ غار بحياة على هيئة أدشاش، ومحارق لحرق الجثث. وقد طُبِّقَ المعيار نفسه، بعض الوقت، على الجسود الألمان المجرحي في الحرب، إذ إن عملية علاجهم كانت متكلف الدولة الكثير ثم طُبِّقَت عمليات الإبادة هذه بصورة أوسع على أسرى الحرب.

وقد صُنِّفَ اليهود باعتبارهم مرضى، وذلك نظراً لعدم نقائهم العرقي. ومن ثم أصبح من الضروري إبادتهم، شأنهم شأن العناصر الألمانية غير النافعة. ومن جهة أخرى، تم توسيع نطاق برنامج القتل المحايد أو العلمي ليضم المجرمين كافة، يهوداً وغير يهود. وكان اليهود يعدّون أيضاً ذوي استعداد إجرامي

طبيعي بسبب اختلاط خصائصهم الوراثية. ولذا، طبق البرماج على اليهود الموجودين في المستشفيات جميعاً.

١٠- ومن أهم تجليات الحياد العلمي ذات العائد المرتفع التي اتسمت بها الإبادة، تلك التجارب العلمية التي كان النازيون يجرّونها على مختبر التجارب البشرية، وهي تجارب منعصلة تماماً عن أية مطبوعات قيمية. فكان النازيون يختارون بعض العناصر التي لها أهمية تجريبية خاصة لإجراء التجارب عليها. وكان هذا يتم بسهولة ويسر وسلاسة؛ لأن البشر تحولوا إلى موضوع أو مادة محايدة في عقول الفاتحين على هذه التجارب. فعلى سبيل المثال، كان طبيب يوغسلاف (الدكتور هانس إيسيل) يقوم بعمليات استئصال دون تخدير ليندرس أثرها وأجريت تجارب أخرى على نزل، معسكرات الاعتقال لا تقل رهبة عن تجارب إيسيل. وكان بعضهم يُطلق عليه الرصاص لاختبار فعاليته في الحرب، وعُرض آخرون لعازات سامة في عمليات اختبارية. وكان البعض يوضعون في غرفة ممرغة من الهواء لمعرفة المدة التي يستطيع الإنسان خلالها أن يظل حياً وهو على ارتفاعات عالية أو من فوق أو كسجين. وكان الأوكسجين يُقلل تدريجياً ويخفض الضغط، فتزداد آلام مختبر التجارب البشرية شيئاً فشيئاً حتى تصبح آلاماً لا يمكن احتمالها حتى تنفجر رئاتهم. كما كان الضغط الداخلي على أغشية طبيلات الأذان بسبب لهم عذاباً يوصلهم إلى حد الجنون.

وكان الدكتور راشر، وهو عالم نازي آخر، شمولياً في أبحاثه إلى درجة عالية، فقام بتزويد غرف الضغط في النهاية بمبردات تبريد عيانه على مواجهة شروط أقرب ما تكون إلى الارتفاعات العالية. وكان راشر مسؤولاً أيضاً عن الكثير من تجارب التجميد التي يتعرض فيها الأشخاص إلى البرد الشديد المستمر حتى الموت. وكان الهدف معرفة مدة مقاومتهم، وبقائهم أحياء، وما الذي يمكن صنعه لإطالة حياة الطيارين الذين يسقطون في مياه متجمدة. وكان بعض

ترلاء داخاو صمم صحايا راشر أو صمم مختارير تجاربه، إن أردنا التزام الدقة والحياد العلميين. فكان يتم عمر الضحايا/المختارير في وعاء ضخم أو كانوا يُتركون عُراة في الخارج طوال الليالي الشجيرة. وفي أواخر شتاء عام ١٩٤٣م، حدثت موجة برد شديدة، هُتِرَ بعض السجناء عراة في الخلاء أربع عشرة ساعة، تجمدت خلالها أطرافهم وسطوح أجسامهم الخارجية وانخفضت درجة حرارتهم الداخلية. وكان أسلوب العمل هو تجميد السجناء تدريجياً مع متابعة البصر والتنفس ودرجة الحرارة وضغط الدم وغير ذلك.

وكانت هناك تجارب أخرى من بينها تدفئة أشخاص مثلحين. وباءً على تقرير راشر، أُجريت أكثر من أربع مئة تجربة على ثلاث مئة ضحية وقد مات من هؤلاء رهاء تسعين شخصاً نتيجةً لمعالجتهم، وجُثِّعَ عددٌ من بقى. أما الآخرون، فقد قُتلوا لكيلا يتحولوا إلى شهود مرعجين فيما بعد. وقد توصل راشر إلى حقائق علمية جديدة تتحدى كثيراً من المقولات العلمية السائدة في عصره. وأُجريت بالطبع تجارب لا حصر لها على مزلأ أحياء في معسكرات الاعتقال، من بينها الحقن بالسُم أو بالهواء أو البكريا، معظمها مؤلم وكلها قاتلة، كما أُجريت تجارب روع الفرعريسا في الجروح وترقيع العظام وتجارب التعقيم.

وفي الإطار التحريبي نفسه كان يتم اختيار التوائم وإرسالهم إلى الطبيب النازي الشهير الدكتور منجل لإجراء تجارب علمية فريدة عليهم، لا يمكن للعلماء الآخرين القيام بها نظراً لعدم توافر العيادات اللازمة. فكان يحصل التوائم ويضعهما في غرفتين منفصلتين، ثم يعذب أحدهما أحياناً ليدرس أثر عملية التعذيب على الآخر، بل وكان يقتل أحدهما للدراسة أثر هذه العملية على الآخر ويُقال: إن دراسات منجل على التوائم لا تزال أهم الدراسات في هذا المجال، ولا تزال الجامعات الألمانية والأمريكية تستفيد من النتائج التي

توصل إليها الباحثون العلميون الألمان في ظروف فريدة لم تُتاح لعلماء غيرهم من قبل ومن بعد. وقد أثّرت مؤخرًا قضية مدى أخلاقية الاستفادة من معلومات تم الحصول عليها في مثل هذه الظروف التحريية الجهنمية، وبهذه الطريقة الموضوعية الشيطانية.

وقد أجرى بعض العلماء تحارب على أنماخ الصحايا وقد اختار د. برجر، النابع لإدارة الإس إس. عددًا من العيّنات البشرية (٧٩ يهوديًا - بولنديان - ٤ آسيويين ٣٠ يهودية) تم إرسالهم لمعسكر أوشفيتس ثم قتلهم بناءً على طلب عالم التشريح الأستاذ الدكتور هيرت الذي أبدى رغبة علمية حقيقية في تكوين مجموعة كاملة ومثّلة من الهياكل العظمية اليهودية، كما كان مهتمًا بدراسة أثر العازات الخائفة على الإنسان. أما الدكتور برجر نفسه فكان مهتمًا بالآسيويين وجماعهم، وكان يحاول أن يكون مجموعته الخاصة.

ويبدو أن عملية جمع الجماع هذه ونصيفها لم تكن نتيجة تخطيط محكم، وإنما نتيجة عفوية للرؤية النعمية المادية المتجردة من القيمة إذ ورد إلى علم البروفسور هالبروهوردن أنباء عن إبادة بعض العناصر البشرية ((التي لا تستحق الحياة))، فقال للموظف المسؤول بشكل تلقائي: ((إن كنتم ستقتلون كل هؤلاء، فلماذا لا تعطوننا أنماخهم حتى يمكن استخدامها؟))، فسأله: كم تريد؟ فأجاب: عدد لا يحصى، كلما زاد العدد كان أفضل. ويقول البروفسور المذكور: إنه أعطاهم بعد ذلك الأشخاص اللازمة والقوارير الخاصة بحفظ الأنماخ. وكم كانت فرحة البروفسور حينما وجد أنماخ معوقين عقليين، في عاية الجمال، على حد قوله، ((أنماخ أطفال مصابة بأمراض الطفولة أو تشوهات خلقية))، وقد لاحظ أحد العاملين في مركز من مراكز البحوث أن عدد أنماخ الأطفال المتوافرة لإجراء التجارب أخذت تتزايد بشكل ملحوظ، ونتيجة لهذا، تم الحصول على مواد مهمة تنقي الصوء على أمراض المح

ومن أطرف الأمثلة الموضوعية قصبة البروفسور النازي كلاوس الذي اكتشف أنه يعيش مع سكرتيرته اليهودية، وفي «دفاعه» عن نفسه قال، إنه يواجه مشكلة في دراسته لليهود، وهي أنه لا يمكنه أن يعيش بينهم ولذا كان عليه أن يحصل على «مُختبر» أو «دليل» (بالإنجليزية informant) أو عينة مُعْتَلَة يمكنه دراستها عن قرب، فهي بالنسبة إليه لم تكن سوى موضوعاً للدراسة فكان يراقبها «كيف تاكل وكيف تستعجب للناس وكيف تُركب الجمل بطريقة شرقية عربية»، كذا.

١١ ولكن إلى حوار المادة البشرية الاستعمالية النافعة التي تُجرى عليها التجارب وتُدرس بعناية وموضوعية وحياد، كانت هناك المادة التي لا تُرجى منها نفع أو الضارة من منظور النازيين، وكان أمثال هؤلاء يُبادون ببساطة شديدة من خلال عمليات التصفية الجسدية السريعة، التي تقوم بها جماعات خاصة، أو فرق متنقلة تقف وراء خطوط الجيوش الألمانية، بالألمانية آيساتس جروپين Einsatzgruppen. وكانت طريقة الإبادة هذه سريعة وغير مكلفة إذ كانت تُقام مقابر جماعية يُلقى فيها بالضحايا بعد أن يُعفروها بأنفسهم. كما كانت الإبادة تتم أحياناً بواسطة سيارات بمحore بحجرة غاز يسم التخلص فيها من الضحايا دون حاجة إلى نقلهم إلى معسكرات الإبادة. وقد تم التخلص بهذه الطريقة من جرّحي الحرب الألمان ممن لا يُرجى لهم شعاء أو ستتكلف عملية تمريرهم الكثير، كما تمت إبادة أعداد كبيرة من أعضاء النخبة الثقافية البولندية، والفائض السكاني الروسي.

١٢ - وحتى بعد قرار الإبادة، بمعنى التصفية الجسدية، كان ديلن النازيين دائماً هو الحوسلة الكاملة وتعظيم الفائدة والحرص الكامل على ممتلكات الدولة وخدمة مصالحها، ولذا كان يتم تجريد الضحايا من أية مواد نافعة، حتى من الحشوات الذهبية التي في أسنانهم، ولا شك في أن هذا ساهم في تحسين ميراث

المدفوعات الألماني. وقد أشرنا من قبل إلى استخدام الأعناق البشرية ولكن يبدو أن عملية التوظيف كانت أعمق من ذلك بكثير فقد كانت البقايا البشرية، (مثل الشعر، تُستخدم في حشو المراتب، ويُقال: إنها كانت مريحة للغاية وريحة الأسعار. ولم يكن الرماد البشري يُستخدم كشكل من أشكال السماد وحسب، وإنما كمادة عازلة أيضاً. وكانت العظام البشرية تُطحن وتُستخدم في أعراض صناعية مهيدة مختلفة. بل ويُقال. إن بعض الأنواع الفاخرة من الصابون صُنعت من الشحومات البشرية. ومع هذا، صدرت مؤخراً دراسات تشكك في هذا.

كانت الجدوى الاقتصادية لمعسكرات الإبادة إذن عالية للغاية، كما كان التحكم كاملاً، أي إنها عملية رشيدة بالمعنى العيري، إذ يرى ماكس فيبر أن رشد الحضارة الغربية الحديثة ينصرف إلى الإجراءات وحسب، ولا ينطبق على الأهداف فهو ترشيد مادي إجرائي أداتي، منفصل عن القيم والعاطفة، وأنه لهذا السبب سيتهي بالإنسان إلى «القنص الحديدي» حيث يوجد فيون بلا قلب، مهم سسبون غير قاسرين على الرؤية، وهذا لا يخلف كثيراً عن معسكرات الاعتقال والإبادة وقد أشار أحد العلماء الذين درسوا المظاهرة النازية إلى أن العلماء النازيين تبنا ما سموه موقفاً موضوعياً متجرداً من الأحكام القيمية، ولكن هذا الموقف العلمي ذاته جعل كل شيء ممكناً. فقتل المصابين بالأمراض العقلية، إن كان لازماً للبحث العلمي الموضوعي، يصبح أسراً مقبولاً وربما مرغوباً فيه

وتتلور هذه النقطة في قضية المسؤولية الخلقية للتنفيذيين النازيين، فهناك من ينطلق من المنظور الترشيدي المادي الإجرائي المنفصل عن القيمة وينهب إلى أن المواطن النازي الذي اشترك في عمليات الإبادة لم يكن سوى بيروقراطي، موظف تنفيذي (عبد مأمور، كما نقول بالعامة المصرية)، يؤدي عمله بكفاءة

عالية، ويُتعد ما يصدر إليه من أوامر تأتيه من علي، ولا يتساءل عن مضمونها الأخلاقي ويُتعدّها حتى لو تناقضت مع القيم الأخلاقية والإنسانية المطلقة. فهذا الموظف لا يدين بالولاء الكامل إلا للدولة والوطن ولا يعيش في ازواجية الدين والدولة أو الأخلاق والدولة، فالمطلق الوحيد الذي يؤمن به، شأنه في هذا شأن أي إنسان علماني شامل، هو الدولة والوطن، ولذا فعليه أن يدعى لما يصدر له من أوامر تأتيه من هذه الدولة التي تحمى صالح الوطن وهذا ينطبق على الأوامر النازية الخاصة بالإبادة!

ولكن هناك آخرون، هم يؤمنون بالمطلقات الأخلاقية والإنسانية، يذهبون إلى أن الإنسان الفرد كائن حر مسؤول، ولذا فعليه أن يتحمل المسؤولية الأخلاقية الكاملة لما يأتيه من أفعال، ومن ثم عليه أن يقف ضد عمليات إبادة الصعفاء من المسنين والمعوقين وأعضاء الأقليات، حتى لو كانت عملية الإبادة تحمى «(الصالح العام)» أي مصالح الدولة والوطن! أي إن الإنسان الفرد يدين بالولاء لمجموعة من القيم الأخلاقية والإنسانية المطلقة تتجاوز ولاء للدولة والوطن وكفاءة الأداء في الوظيفة.

وهذه إشكالية فلسفية وأخلاقية وإنسانية عميقة تواجهها المنظومة العلمانية الشاملة، فهي منظومة فلسفية تنكر الميتافيزيقا والثنائيات والمطلقات وتؤكد نسبية المعرفة وكل القيم الأخلاقية، وهو ما يعنى، بطبيعة الحال، غياب المرجعية المتجاوزة، التي تتجاوز الأفراد، وظهور المرجعية المادية الكامنة، حين يحدد كل إنسان قيمه بنفسه دون العودة إلى أية مطلقات أو ثوابت إنسانية (كما يدعى فكر ما بعد الحداثة). وإذا كان الألمان، انطلاقاً من المرجعية المادية الكامنة فيهم، قد حدّدوا قيمهم الأخلاقية على أسس نفعية مادية داروينية، وسلكوا على هذا الأساس، فكيف يمكن لنا أن نتجاوز ذاتيتهم الكامنة فيهم؟

وكيف يمكن لنا أن نهيب بقيم أخلاقية وإنسانية، عامة مطلقة، تقع خارج نطاق مُثلهم الذاتية؟

كيف يمكن أن نفعل ذلك إن كنا نحن أنفسنا نؤمن بالسببية المطلقة؟ كيف يمكن اختراق المطلق الذاتي؟ كيف يمكن أن نبين للشعب المختار، صاحب الحقوق المطلقة، المسلح بالمدافع الرشاشة والقنابل النووية، أن ثمة إنسانية عامة وقيمة أخلاقية عامة، إن كنا نحن أنفسنا نسبيين، علمانيين شاملين حركيين برفض الثبات ولا يرى إلا حركة المادة وفوائدها الصماء؟ يقول البعض من يحاول اتخاذ موقف أخلاقي دون الإهابة بأية مرجعية متجاوزة. إن الإنسان بوسعه أن يأخذ موقفاً ذاتياً وجودياً، ويرفض إبادة الآخر بإصرار وعناد، أي إن الإنسان بوسعه أن يتبنى موقفاً أخلاقياً دون السقوط في الميثاقية ودون الإهابة بأية مرجعية متجاوزة أو كليات مجردة. ولكن هل يمكن محاكمة الآخر من هذا المنظور إن كان لا يؤمن به؟ ألا يعني هذا أنني أرفض ذاتيتي الأخلاقية الوجودية على ذاتية التكنولوجيا التدميرية المادية؟

هذه هي الإشكالية التي بيهتنا لها ماكس فيبر وغيره من علماء الاجتماع والمفكرين الغربيين حينما بنوا في إطلاق التحذيرات، منذ أواخر القرن التاسع عشر، من العلم المنفصل عن القيمة، وهي إشكالية تثيرها، وبحدة، الإبادة النازية لليهود والأطفال والمعوقين والعجزة والعجزة، وكل من لا فائدة له، من المنظور النازي. والحوار الدائر في الغرب بشأن الإبادة يركز على تفاصيل مثل عدد الضحايا وهل هم يهود فقط أو غيرهم (كما أسماه لاهة الأرقام) ويهمل قضية إنسانية جوهرية مثل هذه تتجاوز حدود الإبادة النازية لتصل إلى مستوى المجتمع الحديث بأسره، ومستقبل الإنسان على هذه الأرض.

وقد أثبتت مؤخراً قضية وثيقة الصلة تماماً بقضية انفصال العلم عن القيمة ألا وهي قضية انفصال الإجراءات الديمقراطية عن القيمة. فالديموقراطية هي في واقع الأمر اتفاق على مجموعة من الإجراءات تمكن من خلالها معرفة رأي الأغلبية، وجوهر هذه الإجراءات كمي، أي حساب عدد الأصوات المؤيدة والمعارضة، فإن زادت الأصوات المؤيدة عن الأصوات المعارضة ولو صوتاً واحداً تم تمرير مشروع القانون، وإن نقصت ولو صوتاً واحداً رُفض المشروع. فالاتفاق هنا اتفاق بشأن الإجراءات وحسب وقوانين اللعبة، كما تُسمى، وليس متصلاً بمضمونها أو اتجاهها، فهذه أمور تحددها العملية الديمقراطية نفسها، دون الالتزام بأية قيم أو مرجعيات مسبقة، أي إن الديمقراطية تسدور في إطار النسبية الكاملة ولا تنفد بأية قيم أخلاقية مطلقة. ومن ثم سُميت الأخلاق الحاكمة للديموقراطية بأنها أخلاقيات الإجراءات والصورورة (بالإنجليزية: إتيكس أوف بروسيس ethics of process). فالديموقراطية، شأنها شأن الترشيح الإجمالي، معقمة من الميتافيزيقا والكماليات والمطلقات والتوابت. فكما أن العلم انفصل عن الناميات والقيم الإنسانية وأصبح رسمية تسمى "تقنيات الإدارة" الديمقراطية عن الغائيات والقيم الإنسانية وأصبحت مرجعية ذاتها، ولا يمكن محاكمتها من خلال مرجعية متجاوزة لها.

والقضية التي تثيرها النازية هي أن هتلر وصل إلى الحكم من خلال إجراءات ديمقراطية سليمة، تماماً كما أن المشروع الإمبريالي الغربي قامت به حكومات تم انتخابها بطرق ديمقراطية سليمة. ومن المعروف أن عمليات السخرة والإبادة التي قام بها النظام النازي كانت تحظى بموافقة الأغلبية الساحقة للشعب الألماني. وهذا لا يختلف كثيراً عما حدث في الولايات المتحدة حينما قامت الحكومة الأمريكية بوضع ألوف المواطنين الأمريكيين من أصل ياباني في معسكرات اعتقال إبان الحرب العالمية الثانية كإجراء أمني، وقد حظي

قرارها بموافقة الأغلبية وتصبح القضية أكثر خطورة حينما تظهر بين جماهير الشعب فزعات عسكرية وإمبريالية تتجاوز طموحات النخبة الحاكمة، التي تضطر إلى القيام بعمليات عسكرية عدوانية لتحظى برضى الجماهير. ويُلاحظ في أثناء حملات الرئاسة الأمريكية أن حكومة الولايات المتحدة تأخذ مواقف عسكرية متشددة قد لا تضطر لاتخاذها بعد الانتخاب. وتظهر المشكلة بشكل أكثر حدة حينما يرى أحد الشعوب أن قطاع التجار في المختبرات هو عصب اقتصادها الوطني، وتُنتخب حكومة تدافع عن مثل هذه السياسة. وموخرًا رشحت إحدى نجمات أفلام الإباحية نفسها في انتخابات البرلمان الإيطالي، وكانت حملتها الانتخابية تلتخص في خلعها للملابسها لإقناع وإغواء الناخبين، وقد نجحت في حملتها وتم انتخابها بالفعل بتفوق.

والسؤال الآن هو: هل علينا أن نقبل مثل هذه القرارات، ابتداءً من الإبادة النازية وانتهاءً بقبول المختبرات والإباحية، باعتبار أنها تعبير عن إرادة الشعب وصوت الجماهير ما دامت قد اتبعت الإجراءات الديمقراطية السليمة، أم أنه ينبغي علينا أن نرفض مثل هذه القرارات الديمقراطية، استناداً إلى مرجعية أخلاقية متجاوزة للإجراءات الديمقراطية؟ ولكن.. هل يحق لنا أن نسأل أي سؤال يقع خارج نطاق أخلاقيات الإجراءات والضرورة؟ ألا يشكل هذا سقوطاً في الميتافيزيقا والماهوية والمطلقية؟

والله أعلم.

دار الفكر

اتفاق معرفة متجددة

• أسست عام ١٩٥٧م - ١٣٧٦هـ.

• رسالتها:

- تزويد المجتمع بفكر يضيء له طريق مستقبل أفضل.
- كسر اعتقالات المعرفة، وتوسيع ثقافة الجوار.
- تذرية شجرة الفكر بوقود التجديد المستمر.
- مد الجسور المبتكرة مع القارئ لتحقيق التفاعل الثقافي.
- احترام حقوق الملكية الفكرية، والدعوة إلى احترامها.



• مناهجها:

- تتطلق من التراث جذوراً ترسّس عليها، وتبني فوقها دون أن تحف عتباتها، وتطوّر حولها.
- تختار منشوراتها بمعايير الإبداع، والعلوم، والحاجة، والمستقبل، وتبني التقدير والتكرار وما قلت لركته.
- تعتني بثقافة الكتاب، وترغب لتأجيل الصغار لبناء مجتمع قارئ.
- تتنوع جميع أصنافها لتفهم طيفي وفروي وفق نيل، ومنهج خلص بها.
- تحب خطتها ويرسبها طويلاً الأمد، لتتشر، وتطعن عنها، دورياً.
- تتفهم بنية من المفكرين إضافة إلى أجهزتها الخاصة للتحرير، والأحداث، والترجمة.

• خدماتها ونشاطاتها:

- نادي القارئ: النهج (الأول من نوعه في الوطن العربي).
- برنامج الإحياء الثقافي لبناء جيل جديد قارئ.
- تمنح جائزة سنوية للرواية، وتكرم مؤلفيها وفراغها.
- ريادة في مجال النشر الإلكتروني:
- تولى موقع جديد بالعربية للنشر حربي على الإنترنت: www.fikr.com
- موقع (قراء) لتجارة الكتب وإصلاح الإلكترونيات: www.foral.com
- موقع عالمي رائد للأطفال: علم زمام: www.zamzamworld.com
- إشراف مباشر على مواقع:
- الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي: www.bouti.com
- الدكتور وهبة الزحيلي: www.zuhayli.com
- اللجنة العربية لحماية الملكية الفكرية: www.arabpi.com
- حازت على جائزة أفضل ناشر عربي للعام ٢٠٠٢، من هيئة المصرية العامة للكتاب.
- نالت ثلاث جوائز من مؤسسة التكريم العلمي في الكويت، عن كتبها:
- لمرحلة التطويرية، مبدع - ج وآخرين، ٢٠٠٠م
- هروب إلى الحرية: على عزت بيغوفتش، ٢٠٠٢م
- موجز تاريخ الكون: على رزق، ٢٠٠٢م
- منشوراتها: بلغت مطلع عام ٢٠٠٧م (٢٠٠٠) عنواناً، تغطي معظم فروع المعرفة.

MATERIAL PHILOSOPHY & DECONSTRUCTING MAN

Al-Falsafah al-Māddiyah wa-Taḥkik al-Insān
'Abd al-Wahhāb al-Masīrī

تشكل الفلسفة المادية المرجعية الفكرية والنموذج المعرفي للعديد من الفلسفات الحديثة، كالماركسية والبراغماتية والداروينية، كما تشكل الإطار المرجعي لرؤيتنا للتاريخ والتقدم والعلاقات الدولية، بل أحياناً لأنفسنا. وقد هيمنت هذه الفلسفة على النخب الثقافية والفكرية لزمان ليس بقصير.

هذا الكتاب يقدم نظرية نقدية لهذه الفلسفة، فيحلل نموذجها المعرفي المادي، ويدرس تحليلاته النظرية والتاريخية المختلفة.

فيقدم توضيحاً لماهية الفلسفة المادية وسر حاذيبتها، ثم يبين مواطن قصورها في تفسير ظاهرة الإنسان.

ما العقل؟ وما سمات العقل المادي؟ وما الفرق بينه وبين العقل الأدائي والعقل النقدي؟

إنها دراسة اجتهد الدكتور عبد الوهاب المسيري العالم بالفكر الغربي وتياراته وفلسفاته أن يقدم فيها للقارئ العربي وجهة نظر نقدية جديدة.

www.furat.com
فورات
مركز حرية الصحافة والتعبير والديمقراطية

Library Alexandria



0691072

DAR AL-FIKR

3520 Forbes Ave., #4254
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A.

Tel: (412) 441-5226
Fax: (775) 417-0836
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

ISBN 1-59239-006-4



781592 390069

2004/04/04 11:00:01